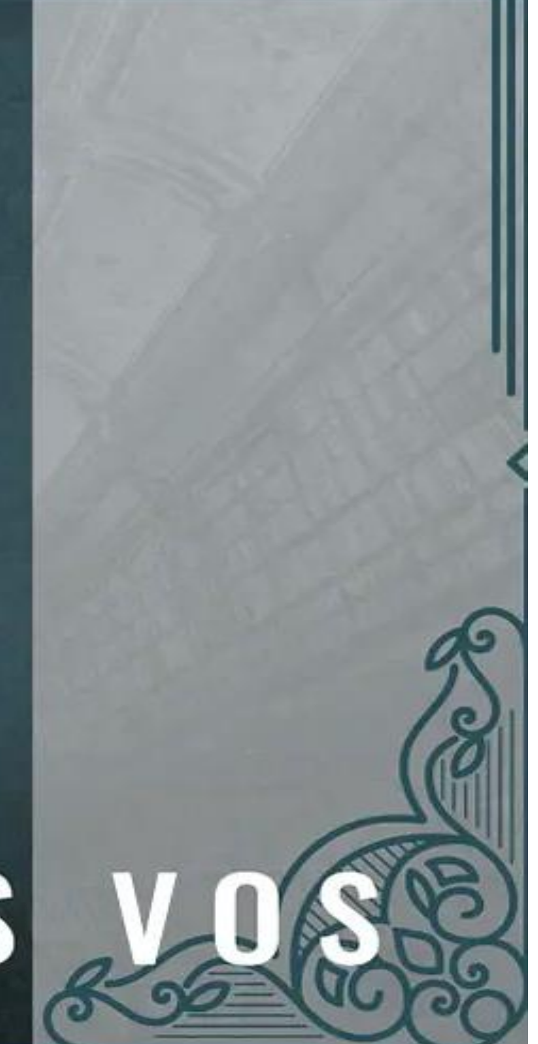




TEOLOGÍA BÍBLICA DEL ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO

EL DESARROLLO ORGÁNICO, HISTÓRICO Y PROGRESIVO DEL PLAN DE DIOS

GEERHARDUS VOS

Traducido por: David Taype

Teología bíblica Antiguo y Nuevo Testamento

por

Geerhardus Vos

Traducido por: David Taype

TABLA DE CONTENIDO

Traducido por: David Taype

Traducido por: David Taype

PREFACIO

En palabras de Tomás de Aquino, Teología a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit. Después de sufrir mucho por el temperamento anti-intelectual y anti-doctrinal de nuestro tiempo, la teología quizás tenga mejor reputación ahora que durante los primeros años del presente siglo. Este cambio de actitud es de agradecer, aunque hay que confesar que incluso en los círculos protestantes conservadores la Teología está todavía lejos de recibir la atención y el respeto que, como conocimiento de Dios, debe tener.

El presente volumen se titula Teología bíblica: Antiguo y Nuevo Testamento. El término 'Teología Bíblica' es realmente insatisfactorio debido a su riesgo de mala interpretación. Toda teología verdaderamente cristiana debe ser teología bíblica, porque aparte de la revelación general, las Escrituras constituyen el único material con el que puede tratar la ciencia de la teología. Un nombre más adecuado sería 'Historia de la Revelación Especial', que describe con precisión el tema de esta disciplina. Los nombres, sin embargo, se vuelven fijos por el uso prolongado, y el término 'Teología Bíblica', a pesar de su ambigüedad, difícilmente puede abandonarse ahora.

La Teología Bíblica ocupa una posición entre la Exégesis y la Teología Sistemática en la enciclopedia de las disciplinas teológicas. Difiere de la teología sistemática, no en que sea más bíblica o se adhiera más estrechamente a las verdades de las Escrituras, sino en que su principio de organizar el material bíblico es más histórico que lógico. Mientras que la Teología Sistemática toma la Biblia como un todo completo y se esfuerza por exhibir su enseñanza total en una forma ordenada y sistemática, la Teología Bíblica trata el material desde el punto de vista histórico, buscando exhibir el crecimiento o desarrollo orgánico de las verdades de la Revelación Especial desde la primitiva Revelación Especial anterior a la redención dada en el Edén al final del canon del Nuevo Testamento.

El material presentado en este volumen se ha publicado previamente en varias instituciones teológicas en forma mimeografiada. Es una cuestión de satisfacción para mí que Wm. B. Eerdmans Publishing Company. La edición del material para la prensa estuvo a cargo de mi hijo, el reverendo Johannes G. Vos, quien estudió este trabajo como estudiante en el

Traducido por: David Taype

Seminario Teológico de Princeton y está totalmente de acuerdo con el punto de vista teológico del libro. Es mi esperanza que este volumen pueda ayudar a muchos ministros y estudiantes de teología a alcanzar una apreciación más profunda de las maravillas de la Revelación Especial de nuestro Dios.

GEERHARDUS VOS

Grand Rapids, Míchigan

1 de septiembre de 1948

Traducido por: David Taype

El antiguo Testamento

PRIMERA PARTE

LA ÉPOCA MOSAICA DEL APOCALIPSIS

Traducido por: David Taype

1.

INTRODUCCIÓN: LA NATURALEZA Y EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

El mejor enfoque para comprender la naturaleza de la Teología Bíblica y el lugar que le corresponde en el círculo de las disciplinas teológicas pasa por una definición de la Teología en general. Según su etimología, la Teología es la ciencia acerca de Dios. Otras definiciones son engañosas o, cuando se examinan de cerca, se descubre que conducen al mismo resultado. Como ejemplo frecuente, se puede examinar la definición de Teología como 'la ciencia de la religión'. Si en esta definición 'religión' se entiende subjetivamente, en el sentido de la suma total de los fenómenos o experiencias religiosas en el hombre, entonces ya está incluida en esa parte de la ciencia de la antropología que se ocupa de la vida psíquica del hombre. Se trata del hombre, no de Dios. Si, por otro lado, la religión se entiende objetivamente, como la religión que es normal y de obligación para el hombre porque está prescrita por Dios, entonces debe surgir la pregunta adicional de por qué Dios exige precisamente esta religión y no otra; y la respuesta a esto sólo puede encontrarse en la naturaleza y voluntad de Dios; por lo tanto, en última instancia, al tratar así con la religión, nos encontraremos tratando con Dios.

De la definición de la Teología como la ciencia acerca de Dios se sigue la necesidad de que se base en la revelación. Al tratar científicamente con objetos impersonales, nosotros mismos damos el primer paso; ellos son pasivos, nosotros somos activos; los manejamos, los examinamos, experimentamos con ellos. Pero con respecto a un ser espiritual, personal, esto es diferente. Sólo en la medida en que ese ser elige abrirse a sí mismo podemos llegar a conocerlo. Toda vida espiritual es por su propia naturaleza una vida oculta, una vida encerrada en sí misma. Tal vida sólo la podemos conocer a través de la revelación. Si esto es cierto entre hombre y hombre, cuánto más debe serlo entre Dios y el hombre. El principio en

cuestión ha sido formulado sorprendentemente por Pablo: 'Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él? así las cosas de Dios nadie las conoce, sino el Espíritu de Dios' [1 Cor. 2:11]. El contenido interno oculto de la mente de Dios puede convertirse en posesión del hombre solo a través de una revelación voluntaria de parte de Dios. Dios debe venir a nosotros antes de que podamos ir a Él. Pero Dios no es un ser espiritual personal en general. Es un Ser infinitamente exaltado por encima de nuestra más alta concepción. Supongamos que fuera posible que un espíritu humano penetrara directamente en otro espíritu humano: todavía sería imposible que el espíritu del hombre penetrara en el Espíritu de Dios. Esto enfatiza la necesidad de que Dios nos abra el misterio de Su naturaleza antes de que podamos adquirir algún conocimiento acerca de Él. De hecho, podemos ir un paso más allá todavía. En todo estudio científico existimos al lado de los objetos que investigamos. Pero en Teología la relación se invierte. Originalmente sólo Dios existía. Sólo Él era conocido por Sí mismo, y primero tuvo que llamar a ser una criatura antes de que fuera posible cualquier conocimiento extraño con respecto a Él. Por lo tanto, la creación fue el primer paso en la producción de conocimiento extradivino.

Otra razón más para la necesidad de la revelación que precede a todo conocimiento satisfactorio de Dios se deriva del estado anormal en el que el hombre existe a causa del pecado. El pecado ha trastornado la relación original entre Dios y el hombre. Ha producido una separación donde antes prevalecía la perfecta comunión. Por la naturaleza del caso, cada paso hacia la rectificación de esta anormalidad debe surgir de la iniciativa soberana de Dios. Este aspecto particular, por lo tanto, de la indispensabilidad de la revelación se mantiene o cae con el reconocimiento del hecho del pecado.

DIVISIÓN DE LA TEOLOGÍA EN CUATRO GRANDES DEPARTAMENTOS

El tratamiento habitual de la Teología distingue cuatro departamentos, que se denominan Teología Exegética, Teología Histórica, Teología Sistemática y Teología Práctica. El punto a observar para nuestro presente propósito es la posición dada a la Teología Exegética como la primera entre estas cuatro. Esta precedencia se debe al reconocimiento instintivo de que en el

comienzo de toda Teología se encuentra una actitud pasiva, receptiva, por parte de quien se dedica a su estudio. La asunción de tal actitud es característica de toda búsqueda verdaderamente exegética. Es eminentemente un proceso en el que Dios habla y el hombre escucha. Sin embargo, la teología exegética no debe considerarse limitada a la exégesis. El primero es un todo mayor del cual el segundo es ciertamente una parte importante, pero después de todo sólo una parte. La teología exegética en el sentido más amplio comprende las siguientes disciplinas:

(a) el estudio del contenido real de la Sagrada Escritura;

(b) la indagación sobre el origen de los diversos escritos bíblicos, incluida la identidad de los escritores, el momento y la ocasión de la composición, la dependencia de las posibles fuentes, etc. Esto se denomina Introducción y puede considerarse como una realización adicional de el proceso de exégesis propiamente dicho;

(c) el planteamiento de la cuestión de cómo estos varios escritos llegaron a ser reunidos en la unidad de una Biblia o libro; esta parte del proceso lleva el nombre técnico de Canonics;

(d) el estudio de las autorrevelaciones reales de Dios en el tiempo y el espacio que se encuentran detrás incluso de la primera puesta por escrito de cualquier documento bíblico, y que durante mucho tiempo continuaron a la par de la escritura del material revelado; este último procedimiento se llama el estudio de la Teología Bíblica.

El orden en que se nombran aquí los cuatro pasos es, por supuesto, el orden en que se presentan sucesivamente a la mente investigadora del hombre. Cuando se mira el proceso desde el punto de vista de la actividad divina, el orden requiere ser invertido, siendo aquí la secuencia

(a) la auto-revelación divina;

(b) el compromiso por escrito del producto de la revelación;

(c) la reunión de varios escritos así producidos en la unidad de una colección;

(d) la producción y dirección del estudio del contenido de los escritos bíblicos.

DEFINICIÓN DE TEOLOGÍA BÍBLICA

La Teología Bíblica es aquella rama de la Teología Exegética que trata del proceso de autorrevelación de Dios depositado en la Biblia.

En la definición anterior, el término 'revelación' se toma como un sustantivo de acción. La teología bíblica trata de la revelación como una actividad divina, no como el producto final de esa actividad. Su naturaleza y método de proceder, por lo tanto, naturalmente tendrán que estar en estrecho contacto y, en la medida de lo posible, reproducir los rasgos de la obra divina misma. Las principales características de este último son las siguientes:

[1] La progresividad histórica del proceso de revelación

No se ha completado en un acto exhaustivo, sino que se ha desarrollado en una larga serie de actos sucesivos. En abstracto, podría haber sido de otro modo. Pero, de hecho, esto no podría ser, porque la revelación no se sostiene sola por sí misma, sino que está (en lo que respecta a la Revelación especial) inseparablemente unida a otra actividad de Dios, que llamamos Redención. Ahora bien, la redención no puede ser sino históricamente sucesiva, porque se dirige a las generaciones de la humanidad que van surgiendo en el curso de la historia. La revelación es la interpretación de la redención; debe, por lo tanto, desplegarse por partes como lo hace la redención. Y, sin embargo, también es obvio que los dos procesos no son del todo coextensivos, porque la revelación llega a su fin en un punto en el que la redención aún continúa. Para entender esto, debemos tener en cuenta una distinción importante dentro de la esfera de la redención misma. La redención es en parte objetiva y central, en parte subjetiva e individual. Por el primero designamos aquellos actos redentores de Dios, que tienen lugar en nombre de la persona humana, pero fuera de ella. Por estos últimos designamos aquellos actos de Dios que entran en el sujeto humano. Llamamos centrales a los actos objetivos porque, al ocurrir en el centro del círculo de la redención, conciernen a todos por igual y no necesitan ni son capaces de repetirse. Tales actos objetivos centrales son la

encarnación, la expiación, la resurrección de Cristo. Los actos en la esfera subjetiva se llaman individuales, porque se repiten en cada individuo por separado. Tales actos subjetivo-individuales son la regeneración, la justificación, la conversión, la santificación, la glorificación. Ahora bien, la revelación acompaña únicamente al proceso de la redención objetiva central, y esto explica por qué la redención se extiende más allá de la revelación. Insistir en la redención subjetivo-individual que la acompaña implicaría que se trata de cuestiones de interés privado, personal, en lugar de las preocupaciones comunes del mundo de la redención colectivamente. Sin embargo, esto no significa que el creyente no pueda, por su experiencia subjetiva, recibir iluminación de la fuente de la revelación en la Biblia, porque debemos recordar que continuamente, junto con el proceso objetivo, estaba ocurriendo el trabajo de la aplicación subjetiva, y que mucho de esto se refleja en las Escrituras. La redención subjetivo-individual no comenzó primero cuando cesó la redención objetivo-central; existió junto a él desde el principio.

Sólo existe una época en el futuro en la que podemos esperar que se reanude la redención objetiva central, a saber, en la segunda venida de Cristo. En ese tiempo se llevarán a cabo grandes actos de redención concernientes al mundo y al pueblo de Dios colectivamente. Estos se sumarán al volumen de verdad que ahora poseemos.

[2] La encarnación real de la revelación en la historia

El proceso de revelación no sólo es concomitante con la historia, sino que se encarna en la historia. Los propios hechos de la historia adquieren un significado revelador. La crucifixión y resurrección de Cristo son ejemplos de esto. Debemos situar el acto-revelación al lado de la palabra-revelación. Esto se aplica, por supuesto, a los grandes actos sobresalientes de redención. En tales casos, la redención y la revelación coinciden. Sin embargo, deben recordarse dos puntos a este respecto: primero, que estos actos de dos caras no tuvieron lugar principalmente con el propósito de la revelación; su carácter revelador es secundario; principalmente poseen un propósito que trasciende la revelación, teniendo una referencia hacia Dios en su efecto, y solo en dependencia de esto una referencia hacia el hombre para instrucción. En segundo lugar, tales actos-revelaciones nunca se dejan

del todo hablar por sí mismos; son precedidos y seguidos por palabra-revelación. El orden usual es: primera palabra, luego el hecho, luego nuevamente la palabra interpretativa. El Antiguo Testamento trae la palabra preparatoria predictiva, los Evangelios registran el hecho redentor-revelador, las Epístolas suministran la interpretación posterior y final.

[3] La naturaleza orgánica del proceso histórico observable en la revelación

Todo aumento es progresivo, pero no todo aumento progresivo tiene un carácter orgánico. La naturaleza orgánica de la progresión de la revelación explica varias cosas. A veces se sostiene que la suposición de progreso en la revelación excluye su perfección absoluta en todas las etapas. En realidad, esto sería así si el progreso no fuera orgánico. El progreso orgánico es desde la forma de semilla hasta el logro del pleno crecimiento; sin embargo, no decimos que en el sentido cualitativo la semilla es menos perfecta que el árbol. El rasgo en cuestión explica además cómo la suficiencia sotérica de la verdad podría pertenecerle en su primer estado de emergencia: en forma de semilla ya estaba presente el mínimo de conocimiento indispensable. Una vez más, explica cómo la revelación podría estar tan estrechamente determinada en su avance por el avance de la redención. Siendo este último orgánicamente progresivo, el primero tuvo que participar de la misma naturaleza. Donde la redención da pasos lentos, o se vuelve inactiva, la revelación procede en consecuencia. Pero la redención, como es bien sabido, es eminentemente orgánica en su progreso. No avanza con un movimiento uniforme, sino que es 'epocal' en su paso hacia adelante. Podemos observar que donde se acumulan grandes actos redentores que hacen época, allí se acelera correspondientemente el movimiento de la revelación y aumenta su volumen. Aún más, del carácter orgánico de la revelación podemos explicar su creciente multiformidad, siendo esta última en todas partes un síntoma del desarrollo de la vida orgánica. Hay más de esta multiformidad observable en el Nuevo Testamento que en el Antiguo, más en el período de los profetas que en el tiempo de Moisés.

Aquí se hacen algunos comentarios con respecto a una mala interpretación actual de esta última característica mencionada. Se insiste en que el descubrimiento de una cantidad tan considerable de variabilidad y diferenciación en la Biblia debe ser fatal para la creencia en su carácter

absoluto e infalible. Si Paul tiene un punto de vista y Peter otro, entonces cada uno puede ser, en el mejor de los casos, solo aproximadamente correcto. Esto se seguiría realmente, si la verdad no llevara en sí misma una multiformidad de aspectos. Pero la infalibilidad no es inseparable de la uniformidad aburrida. La verdad es inherentemente rica y compleja, porque Dios mismo lo es. Toda la disputa se basa en última instancia en una visión errónea de la naturaleza de Dios y su relación con el mundo, una visión en el fondo deísta. Concibe a Dios como situado fuera de Su propia creación y, por lo tanto, teniendo que soportar la instrumentación de Su discurso revelador con formas y órganos tan imperfectos como los que Le ofrece. La mentalidad didáctica y dialéctica de Pablo se convertiría así en un obstáculo para la comunicación ideal del mensaje, no menos que la mente sencilla, práctica e inculta de Pedro. Desde el punto de vista del teísmo, el asunto se configura de manera muy diferente. La verdad, que tiene inherentemente muchos lados, y Dios, que tiene acceso y control de todos los órganos previstos de la revelación, moldeó cada uno de estos para el propósito preciso al que debe servir. Teniendo el Evangelio una estructura doctrinal precisa, el dotado doctrinalmente Pablo era el órgano idóneo para expresarlo, porque sus dones habían sido conferidos y cultivados de antemano con miras a ello.

[4] El cuarto aspecto de la revelación determinante del estudio de la Teología Bíblica consiste en su adaptabilidad práctica

La autorrevelación de Dios a nosotros no se hizo con un propósito primordialmente intelectual. No debe pasarse por alto, por supuesto, que la mente verdaderamente piadosa puede glorificar a Dios mediante una contemplación intelectual de las perfecciones divinas. Esto sería tan verdaderamente religioso como la más intensa ocupación de la voluntad en el servicio de Dios. Pero no sería la religión plena a la que apunta, en su conjunto, la revelación. Es verdad, el Evangelio enseña que conocer a Dios es vida eterna. Pero el concepto de 'conocimiento' aquí no debe entenderse en su sentido helénico, sino en el sentido semítico. Según el primero, 'saber' significa reflejar la realidad de una cosa en la propia conciencia. La idea semítica y bíblica es tener la realidad de algo prácticamente entretejido con la experiencia interna de la vida. Por lo tanto, 'saber' puede representar en la expresión bíblica 'amar', 'seleccionar en amor'. Porque Dios quiere ser

conocido de esta manera, ha hecho que su revelación se realice en el medio de la vida histórica de un pueblo. El círculo de revelación no es una escuela, sino un 'pacto'. Hablar de la revelación como una 'educación' de la humanidad es una forma de hablar racionalista y completamente antibíblica. Todo lo que Dios reveló de sí mismo ha venido en respuesta a las necesidades religiosas prácticas de su pueblo, tal como surgieron en el curso de la historia.

LAS VARIAS COSAS SUCESIVAMENTE DESIGNADAS CON EL NOMBRE DE TEOLOGÍA BÍBLICA

El nombre se usó por primera vez para designar una colección de textos de prueba empleados en el estudio de la Teología Sistemática. A continuación, los pietistas se apropiaron de ella para expresar su protesta contra un método hiperescolástico en el tratamiento de la dogmática. Por supuesto, ninguno de estos dos usos dio lugar a una nueva disciplina teológica distinta. Esto no sucedió hasta que se introdujo un nuevo principio de tratamiento, diferenciándolo de las disciplinas ya existentes. El primero en hacerlo fue JP Gabler en su tratado De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae. Gabler percibió correctamente que la diferencia específica de la Teología Bíblica radica en su principio histórico de tratamiento. Desgraciadamente tanto el impulso de la percepción como la forma de su aplicación estuvieron influidos por el Racionalismo de la escuela a la que pertenecía. La principal característica de esta escuela fue su falta de respeto por la historia y la tradición y el correspondiente culto a la Razón como única y suficiente fuente de conocimiento religioso. Se hizo una distinción entre (a) creencias y usos pasados registrados en la Biblia como un asunto de historia y (b) lo que demostró ser demostrable por la Razón. El primero fue rechazado a priori por carecer de autoridad, mientras que el segundo fue recibido como verdad; sin embargo, no porque se encontrara en la Biblia, sino porque estaba de acuerdo con las declaraciones de la Razón. Si se planteó la pregunta de qué utilidad podría tener su presentación en la Biblia, se dio la respuesta de que en una etapa anterior de desarrollo los hombres aún no estaban suficientemente familiarizados con la Razón para basar en ella sus convicciones y prácticas religiosas, y en consecuencia, Dios se acomodó al antiguo método de basar la creencia en una autoridad externa, un método ahora superado.

Traducido por: David Taype

Es importante observar que este llamado Rationalismus Vulgaris no era (y, en la medida en que aún sobrevive, no es) un principio puramente filosófico o epistemológico, sino que tiene un matiz específicamente religioso. El racionalismo ha atacado a la religión durante tanto tiempo y con tanta violencia que no parece estar fuera de lugar cambiar las tornas y por un momento criticar el racionalismo desde el punto de vista de la religión. El punto principal a notar es su autoafirmación indebida frente a Dios en la esfera de la verdad y la creencia. Este es un defecto en la dotación religiosa. La recepción de la verdad por la autoridad de Dios es un acto eminentemente religioso. La creencia en la inspiración de las Escrituras puede valorarse como un acto de adoración en determinadas circunstancias. Esto explica por qué el racionalismo se ha afirmado preferentemente en el campo de la religión incluso más que en el de la filosofía pura. Esto se debe a que en la religión la mente pecaminosa del hombre se enfrenta más directamente con los reclamos de una autoridad superior e independiente. Mirada de cerca, su protesta contra la tradición es una protesta contra Dios como fuente de la tradición, y todo su modo de tratar la teología bíblica apunta no a honrar la historia como forma de tradición, sino a desacreditar la historia y la tradición. Además, el racionalismo es defectuoso, éticamente considerado, en el sentido de que muestra una tendencia a la glorificación de su propio presente (es decir, en el fondo, de sí mismo) frente al futuro no menos que al pasado. Revela una fuerte sensación de haber llegado a la cumbre del desarrollo. El espejismo de insuperable en el que el racionalismo suele verse a sí mismo no está calculado para hacerle esperar mucho de Dios en el futuro. En esta actitud, la falta religiosa de autosuficiencia se destaca aún más que en la actitud hacia el pasado.

Antiguamente se consideraba un mérito haber subrayado la importancia de rastrear históricamente la verdad, pero cuando esto se hizo con falta de piedad fundamental, perdió el derecho de llamarse teología. La marca racionalista de la Teología Bíblica, al mismo tiempo que enfatiza lo histórico, declara su producto religiosamente sin valor.

Para definir claramente la cuestión entre nosotros y este tipo de tratamiento, debemos recordar que no se trata de la función aprehensiva de la razón con respecto a la verdad religiosa. El hombre está construido psíquicamente de tal manera que nada puede entrar en su conocimiento excepto a través de la puerta de entrada de la razón. Esto es tan cierto, que

se aplica igualmente al contenido de la Revelación Especial como al ingreso de la verdad de cualquier otra fuente. Tampoco se trata del funcionamiento legítimo de la razón al suministrar a la mente del hombre el contenido de la revelación natural. Además, la razón tiene su propio lugar en la reflexión y sistematización del contenido de la Revelación especial. Pero el reconocimiento de todo esto no es idéntico ni característico de lo que técnicamente llamamos racionalismo. El diagnóstico de esta última radica en la atmósfera de irreligión y de desdén práctico de Dios que lleva consigo dondequiera que aparece. El principal defecto que se encuentra en las personas de este tipo es que, para la mente piadosa, toda su perspectiva hacia Dios y su mundo parece desagradable porque carece en el sentido más primario del sentido de la religión.

Desde su nacimiento en este ambiente racionalista, la Teología Bíblica se ha visto fuertemente afectada, no sólo en la forma en que las corrientes filosóficas han tocado a la Teología en general, sino de una manera especial a la que su naturaleza la abre especialmente. Esto se muestra en la medida en que, en la actualidad, el tratamiento de la Teología Bíblica está influenciado por la filosofía de la evolución. Esta influencia es perceptible en dos direcciones. En primer lugar, el avance cualitativo que encuentra la hipótesis de la evolución en el proceso del mundo se extiende al surgimiento de la verdad religiosa. Se convierte en un avance, no sólo de lo inferior a lo superior, sino de lo bárbaro y primitivo a lo refinado y civilizado, de lo falso a lo verdadero, del mal al bien. Se sostiene que la religión comenzó con el animismo; luego vino el politeísmo, luego la monolatría, luego el monoteísmo. Tal punto de vista, por supuesto, excluye la revelación en todos los sentidos legítimos de la palabra. Relativizando todas las cosas, no deja lugar al carácter absoluto del factor divino.

En segundo lugar, la filosofía de la evolución pertenece a la familia del positivismo. Enseña que nada puede ser conocido sino los fenómenos, sólo el lado impresionista del mundo, no la realidad interior objetiva, las llamadas 'cosas en sí'. Cosas tales como Dios, el alma, la inmortalidad, una vida futura, etc., no pueden entrar en el conocimiento humano, que de hecho no es conocimiento en el antiguo sentido sólido. En consecuencia, todas estas verdades objetivas llegan a ser consideradas más allá del ámbito de la teología. Si todavía se conserva el nombre Teología, es como un nombre inapropiado para una clasificación y discusión de los fenómenos religiosos. La cuestión ya no es qué es verdad, sino simplemente qué se ha

creído y practicado en el pasado. Junto a este camuflaje general de la ciencia de la religión bajo el nombre de Teología, e inseparable de ella, corre el revés de la Teología Bíblica en particular. Esto se convierte en la fenomenología de la religión registrada en la literatura de la Biblia.

PRINCIPIOS RECTORES

Frente a estas influencias perversivas, es importante establecer claramente los principios por los cuales nos proponemos guiarnos en nuestro tratamiento del asunto. Estos son:

(a) el reconocimiento del carácter infalible de la revelación como esencial para todo uso teológico legítimo que se haga de este término. Esto es de la esencia del teísmo. Si Dios es personal y consciente, entonces es inevitable inferir que en cada modo de auto-revelación Él hará una expresión impecable de Su naturaleza y propósito. Comunicará Su pensamiento al mundo con el sello de la divinidad. Si esto fuera de otra manera, entonces la razón tendría que buscarse en Su estar de alguna manera atado a las limitaciones y relatividades del mundo, el medio de expresión obstruyendo Su relación con el mundo. Obviamente, el trasfondo de tal punto de vista no es el teísmo sino el panteísmo.

(b) La teología bíblica también debe reconocer la objetividad del fundamento de la revelación. Esto significa que las comunicaciones reales vinieron de Dios al hombre ab extra. Es injusto hacer pasar esto por una referencia desdeñosa al punto de vista del 'dictado'. No hay nada indigno en el dictado, ciertamente no entre Dios y el hombre. Además, no es científico, porque las declaraciones de los destinatarios de la revelación muestran que tal proceso no pocas veces tuvo lugar.

Nuestra posición, sin embargo, no implica que toda revelación viniera de esta manera objetiva. Hay un ingrediente que puede llamarse propiamente "revelación subjetiva". Con esto se quiere decir la actividad interna del Espíritu sobre las profundidades del subconsciente humano, causando que broten ciertos pensamientos destinados por Dios. Los Salmos ofrecen ejemplos de este tipo de revelación, y también ocurre en los fragmentos salmódicos que se encuentran aquí y allá en los profetas. Aunque educado a través de un canal subjetivo, no obstante debemos reclamar para él la

autoridad divina absoluta; de lo contrario, no podría llamarse propiamente revelación. En esta forma subjetiva se unen la revelación y la inspiración. Sin embargo, debemos estar en guardia contra la tendencia moderna de reducir toda la revelación en las Escrituras a esta categoría de lo ab intra. Eso generalmente tiene la intención de privar a la revelación de su infalibilidad. Una forma favorita es confinar la revelación propiamente dicha a los simples actos de autorrevelación realizados por Dios, y luego derivar todo el contenido de pensamiento de la Biblia de la reflexión humana sobre estos actos. Tal teoría, por regla general, se convierte en una tapadera para involucrar toda la enseñanza de la Biblia en la relatividad de la reflexión puramente humana, cuya procedencia divina ya no puede ser verificada, porque no queda nada objetivo para verificarla.

La creencia en la ocurrencia conjunta de la revelación objetiva y subjetiva no es una posición estrecha o anticuada; en realidad es la única visión de amplitud de miras, ya que está dispuesta a tener en cuenta todos los hechos. La ofensa al 'dictado' proviene frecuentemente de una subestimación de Dios y una sobreestimación del hombre. Si Dios se digna darnos una revelación, le corresponde a Él y no a nosotros a priori determinar qué formas asumirá. Lo que le debemos a la dignidad de Dios es que recibiremos Su discurso con pleno valor divino.

(c) La teología bíblica está profundamente preocupada por la cuestión de la inspiración. Todo depende aquí de lo que postulamos como el objeto del que trata nuestra ciencia. Si su objeto consiste en las creencias y prácticas de los hombres en el pasado, entonces obviamente no tiene importancia si el tema en cuestión se considera verdadero en cualquier otro sentido o más alto que el de un registro confiable de las cosas que alguna vez prevalecieron, sin importar si intrínsecamente cierto o no. Una Teología Bíblica así concebida debe clasificarse con la Teología Histórica, no con la Teología Exegética. Pretende ser una Historia de la Doctrina para los tiempos bíblicos. Trata a Isaías como trataría a Agustín, la única pregunta es qué se creía, no si era verdad o no. Nuestra concepción de la disciplina, por otro lado, considera su tema desde el punto de vista de la revelación de Dios. Por lo tanto, el factor de la inspiración debe ser considerado como uno de los elementos que hacen que las cosas estudiadas sean "verdaderas", garantizadas como tales por la autoridad de Dios.

Traducido por: David Taype

Tampoco debe objetarse que de esta manera podemos postular inspiración para tanto en la Biblia solo en lo que se refiere a las ocasiones especiales cuando Dios participó en el acto de revelación, de modo que como teólogos bíblicos podríamos profesar indiferencia al menos a la doctrina de 'inspiración plenaria'. El concepto de inspiración parcial es una invención moderna que no tiene apoyo en lo que la Biblia enseña acerca de su propia composición. Siempre que el Nuevo Testamento habla de la inspiración del Antiguo, siempre lo hace en los términos más absolutos y comprensivos. Consultando la conciencia de las Escrituras mismas en este asunto, pronto aprendemos que es 'inspiración plenaria' o nada en absoluto. Además, hemos encontrado que la revelación no se limita de ninguna manera a revelaciones verbales aisladas, sino que abarca hechos. Estos hechos, además, no tienen un carácter subordinado: constituyen las articulaciones y ligamentos centrales de todo el cuerpo de la revelación redentora. De ellos el conjunto recibe su significado y colorido. A menos, por lo tanto, que se acredite la historicidad de estos hechos, y eso en un sentido más confiable que el que puede hacerse mediante la mera investigación histórica, junto con los hechos, el contenido de la enseñanza quedará sujeto a un grado de incertidumbre que hace que el valor de revelación del todo dudoso. La confiabilidad de las revelaciones propiamente dichas depende enteramente del contexto histórico en el que aparecen.

Nuevamente debe recordarse que la Biblia nos da en ciertos casos una filosofía de su propio organismo. Pablo, por ejemplo, tiene sus puntos de vista con respecto a la estructura de la revelación del Antiguo Testamento. Aquí la cuestión de la inspiración plena, que se extiende también a la enseñanza histórica de Pablo, adquiere una importancia decisiva. Si creemos que Pablo fue inspirado en estos asuntos, entonces debería facilitarnos grandemente nuestra tarea de producir la estructura de revelación del Antiguo Testamento. Fue un trabajo superfluo construir una vista separada de la nuestra. Cuando se intenta eso, como lo hace cierta escuela de crítica del Antiguo Testamento, el método no se basa en una visión inocente acerca de la insignificancia del factor de la inspiración, sino en la negación absoluta de la misma.

OBJECIONES AL NOMBRE 'TEOLOGÍA BÍBLICA'

Traducido por: David Taype

Ahora consideraremos las objeciones que se han hecho al nombre Teología Bíblica.

(a) El nombre es demasiado amplio, ya que, aparte de la Revelación General, se supone que toda la Teología se basa en la Biblia. Sugiere un divertido grado de presunción adelantarse a este predicado 'bíblico' para una sola disciplina.

(b) Si se responde que 'Bíblico' no necesita entenderse como un reclamo excepcional de procedencia bíblica, sino que solo se refiere a un método peculiar empleado, a saber, el de reproducir la verdad en su forma bíblica original sin transformación posterior, entonces nuestro La respuesta debe ser que, por un lado, esto necesariamente parecería arrojar un reflejo sobre otras disciplinas teológicas, como si fueran culpables de manipular la verdad, y que, por otro lado, la Teología Bíblica reclama demasiado para sí misma en profesando la libertad del tratamiento transformador del material de las Escrituras. El hecho es que tanto la Teología Bíblica como la Teología Sistemática hacen que el material sufra una transformación. La única diferencia está en el principio sobre el que se lleva a cabo la transformación. En el caso de la Teología Bíblica esto es histórico, en el caso de la Teología Sistemática es de carácter lógico. Cada uno de estos dos es necesario, y no hay motivo para un sentimiento de superioridad en ninguno de los dos.

(c) El nombre es incongruente porque no se ajusta al resto de nuestra nomenclatura teológica. Si primero distinguimos las cuatro ramas principales de la teología anteponiendo al sustantivo 'Teología' un adjetivo que termina en '-al', y luego procedemos a nombrar una subdivisión de una de estas cuatro sobre el mismo principio, llamándola Teología Bíblica, esta debe crear confusión, porque sugiere cinco en lugar de cuatro departamentos principales, y representa como una coordinación lo que en realidad es una subordinación.

Por todas estas razones, el nombre de 'Historia de la Revelación Especial' es muy preferible. Expresa con precisión y de manera poco valorativa lo que nuestra ciencia pretende ser. Sin embargo, es difícil cambiar un nombre que tiene la sanción del uso.

Traducido por: David Taype

LA RELACIÓN DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA CON OTRAS DISCIPLINAS

Ahora debemos considerar la relación de la teología bíblica con otras disciplinas de la familia teológica.

(a) Su relación con la Historia Sagrada (Bíblica). Esto está muy cerca. Tampoco puede dejar de serlo, ya que ambas disciplinas incluyen en su consideración materias que tienen en común entre sí. En la Historia Sagrada la redención ocupa un lugar destacado, y no es factible tratar de la redención sin atraer la revelación, ya que, como se mostró anteriormente, ciertos actos son a la vez redentores y reveladores. Pero lo mismo es cierto al revés. La revelación está tan entretejida con la redención que, a menos que se permita considerar esta última, quedaría suspendida en el aire. En ambos casos, por lo tanto, el uno debe traspasar al otro. Aún lógicamente, aunque no en la práctica, podemos establecer una distinción de la siguiente manera: al rescatar al mundo de su estado de pecado, Dios tiene que actuar a lo largo de dos líneas de procedimiento, correspondientes a las dos esferas en las que la influencia destructiva del pecado se afirma. . Estas dos esferas son las esferas del ser y del saber. Para enderezar el mundo en el primero, se emplea el procedimiento de la redención; para corregirlo en la esfera del saber se utiliza el procedimiento de la revelación. Uno produce Historia Bíblica, el otro Teología Bíblica.

(b) Su relación con la Introducción bíblica. Como regla general, la Introducción debe preceder. Mucho depende en ciertos casos de la fecha de los documentos bíblicos y las circunstancias de su composición para determinar el lugar de la verdad transmitida por ellos en el esquema de la revelación. La cronología fijada por la Introducción es en tales casos regulativa para la cronología de la Teología Bíblica. Esto, sin embargo, no significa que el rastreo de la revelación gradual de la verdad no pueda llegar más allá de la fecha de un documento. El Pentateuco registra retrospectivamente el desarrollo de la revelación que hubo desde el principio, pero también contiene mucho que pertenece al capítulo de la revelación a Moisés ya través de él. Estos dos elementos deben distinguirse claramente. Esto en cuanto a los casos en que la Teología Bíblica depende del trabajo antecedente de Introducción. De vez en cuando, sin embargo, el orden entre los dos se invierte. Cuando no exista suficiente evidencia externa para fechar un documento, la teología bíblica puede brindar

asistencia al señalar en qué momento el contenido de la revelación de tal escrito encajaría mejor con el progreso de la revelación.

(c) Su relación con la Teología Sistemática. No hay diferencia en que uno estaría más ligado a las Escrituras que el otro. En esto son completamente iguales. Tampoco radica la diferencia en que uno transforma el material bíblico, mientras que el otro lo dejaría sin modificar. Ambos hacen igualmente que la verdad depositada en la Biblia sufra una transformación: pero la diferencia surge del hecho de que los principios por los cuales se efectúa la transformación difieren. En la Teología Bíblica el principio es histórico, en la Teología Sistemática es uno de construcción lógica. La teología bíblica traza una línea de desarrollo. La teología sistemática dibuja un círculo. Aun así, debe recordarse que en la línea del progreso histórico ya hay en varios puntos un comienzo de correlación entre elementos de verdad en los que se pueden vislumbrar los inicios del proceso sistematizador.

EL MÉTODO DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

El método de la teología bíblica está determinado principalmente por el principio de la progresión histórica. De ahí la división del curso de la revelación en ciertos períodos. Cualquiera que sea la tendencia moderna a eliminar el principio de periodicidad de la ciencia histórica, es cierto que Dios, en el desarrollo de la revelación, ha empleado regularmente este principio. De aquí se sigue que los períodos no deben determinarse al azar, o según preferencias subjetivas, sino en estricto acuerdo con las líneas de división trazadas por la revelación misma. La Biblia es, por así decirlo, consciente de su propio organismo; siente, lo que no siempre podemos decir de nosotros mismos, su propia anatomía. El principio de sucesivas creaciones de Berith (fabricaciones de pactos), como marca de la introducción de nuevos períodos, juega un papel importante en esto, y debe ser cuidadosamente observado. Junto a este principio de periodicidad, se debe atender a la agrupación y correlación de los diversos elementos de verdad dentro de los límites de cada período. Una vez más, no deberíamos proceder con un subjetivismo arbitrario. Nuestras construcciones dogmáticas de la verdad basadas en el producto final de la revelación, no deben ser importadas a las mentes de los recipientes originales de la

revelación. El esfuerzo debe ser entrar en su punto de vista y obtener la perspectiva de los elementos de la verdad tal como se les presenta. Hay un punto en el que el avance histórico y el agrupamiento concéntrico de la verdad están íntimamente ligados. No pocas veces el progreso es producido por algún elemento de verdad, que antes estaba en la periferia ocupando su lugar en el centro. El principal problema será cómo hacer justicia a las peculiaridades individuales de los agentes en la revelación. Estos rasgos individuales sirven al plan histórico. Algunos proponen que analicemos cada libro por separado. Pero esto conduce a repeticiones innecesarias, porque hay mucho que todos tienen en común. Un plan mejor es aplicar el tratamiento colectivo en las primeras etapas de la revelación, donde la verdad aún no está muy diferenciada, y luego individualizar en los períodos posteriores donde se alcanza una mayor diversidad.

USOS PRÁCTICOS DEL ESTUDIO DE LA TEOLOGÍA BÍBLICA

Queda por decir algo sobre los usos prácticos del estudio de la Teología Bíblica. Estos se pueden enumerar de la siguiente manera:

(a) Exhibe el crecimiento orgánico de las verdades de la Revelación especial. Al hacer esto, permite distribuir adecuadamente el énfasis entre los diversos aspectos de la enseñanza y la predicación. No tiene la misma importancia una hoja que una ramita, ni una ramita que una rama, ni una rama que el tronco del árbol. Además, al exhibir la estructura orgánica de la revelación, la teología bíblica proporciona un argumento especial del diseño para la realidad del sobrenaturalismo.

(b) Nos proporciona un antídoto útil contra las enseñanzas de la crítica racionalista. Esto lo hace de la siguiente manera: La Biblia exhibe un organismo propio. Este organismo, innato en la Biblia misma, la hipótesis crítica lo destruye, y eso no sólo desde nuestro punto de vista, sino como libremente lo reconocen los mismos críticos, sobre la base de que es un organismo artificial en tiempos posteriores impuesto a la Biblia, y por que debe ser sustituido por un organismo mejor recién descubierto. Ahora bien, al familiarizarnos a fondo con el estudio de la teología bíblica con la conciencia bíblica de su propia estructura de revelación, podremos percibir cuán radicalmente la crítica destruye esto y aquello, lejos de ser una mera

cuestión de fechas y composición de libros. implica una elección entre dos concepciones muy divergentes, es más, antagónicas de las Escrituras y de la religión. Haber diagnosticado correctamente la crítica en su verdadero propósito es poseer la mejor profilaxis contra ella.

(c) La teología bíblica imparte nueva vida y frescura a la verdad mostrándonosla en su marco histórico original. La Biblia no es un manual dogmático sino un libro histórico lleno de interés dramático. La familiaridad con la historia de la revelación nos permitirá utilizar todo este interés dramático.

(d) La teología bíblica puede contrarrestar la tendencia anti-doctrinal del tiempo presente. Se está poniendo demasiado énfasis proporcionalmente en los aspectos voluntarios y emocionales de la religión. La teología bíblica da testimonio de la indispensabilidad de la base doctrinal de nuestro tejido religioso. Muestra el gran cuidado que Dios ha tenido para proveer a Su pueblo con un nuevo mundo de ideas. En vista de esto, se vuelve impío declarar que la creencia tiene una importancia subordinada.

(e) La teología bíblica alivia hasta cierto punto la desafortunada situación de que incluso las doctrinas fundamentales de la fe parecen depender principalmente del testimonio de textos de prueba aislados. Existe un terreno más alto sobre el cual los puntos de vista religiosos en conflicto pueden medirse en cuanto a su legitimidad bíblica. A la larga, ese sistema mantendrá el campo que puede demostrarse que ha crecido orgánicamente a partir del tronco principal de la revelación, y que está entretejido con la fibra misma de la religión bíblica.

(f) La más alta utilidad práctica del estudio de la Teología Bíblica es la que le pertenece por completo aparte de su utilidad para el estudiante. Como toda teología, encuentra su fin supremo en la gloria de Dios. Este fin lo logra al darnos una nueva visión de Dios como mostrando un aspecto particular de Su naturaleza en relación con Su acercamiento histórico y su relación con el hombre. La hermosa declaración de Tomás de Aquino está aquí en el punto: (Theologia) a Deo docetur, Deum docet, ad Deum ducit.

Traduccido por: David Taype

2.

EL MAPEO DEL CAMPO DE LA REVELACIÓN

En el mapeo del campo de la revelación, la principal distinción que se debe trazar es entre Revelación General y Revelación Especial. La Revelación General también se llama Revelación Natural, y la Revelación Especial se llama Revelación Sobrenatural. Estos nombres se explican solos. La Revelación General llega a todos por la razón de que viene a través de la naturaleza. La Revelación especial llega a un círculo limitado porque brota de la esfera de lo sobrenatural a través de una auto-manifestación específica de Dios. Parece mejor definir la relación entre los dos por separado (a) como esa relación existió antes y aparte del pecado, y (b) como existe en una forma modificada bajo el régimen del pecado.

Primero, entonces, consideramos la relación aparte del pecado. La naturaleza de la que brota la revelación natural consta de dos fuentes, la naturaleza interior y la naturaleza exterior.

Dios se revela al sentido interior del hombre a través de la conciencia religiosa y la conciencia moral. Él también se revela en las obras de la naturaleza exterior. Es obvio que este último debe descansar sobre el primero. Si no hubiera un conocimiento innato previo de Dios, ninguna cantidad de observación de la naturaleza conduciría a una concepción adecuada de Dios. El presupuesto de todo conocimiento de Dios es que el hombre haya sido creado a imagen de Dios. Por otra parte, el conocimiento de la naturaleza interior no es completo en sí mismo sin la plenitud que recibe por el descubrimiento de Dios en la naturaleza. Así recibe primero su riqueza y su concreción. La Biblia reconoce estos hechos. Nunca asume, ni siquiera con respecto a los paganos, que al hombre se le debe enseñar la existencia de Dios o de un dios. Cuando exhorta a conocer a Dios, significa simplemente conocerlo a través del conocimiento de lo que Él es.

Ahora bien, a este conocimiento previo de las dos fuentes de la naturaleza se le puede agregar una auto-revelación sobrenatural. Esto es algo que

solemos asociar con la redención, pero no es exclusivamente así. Aquí lo consideramos aparte de la necesidad de redención del hombre. Lo principal a notar es que agrega un contenido de conocimiento que la naturaleza como tal no podría producir. Esta es la razón por la cual se llama sobrenatural.

A continuación damos cuenta de la manera en que las relaciones descritas son afectadas y modificadas por la entrada del pecado. Es un error pensar que el único resultado de la caída fue la introducción de una revelación sobrenatural. Como veremos ahora, el sobrenaturalismo en la revelación, aunque su necesidad fue acentuada grandemente por el pecado, no se originó primero del hecho del pecado. Pero, al entrar el pecado, la estructura de la revelación natural misma se perturba y se pone en necesidad de corrección. La naturaleza interna ya no funciona normalmente en el hombre pecador. Tanto su sentido religioso como moral de Dios pueden haberse embotado y cegado. Y el hallazgo de Dios en la naturaleza externa también ha sido objeto de error y distorsión. El sentido innato de Dios como algo más cercano al ser interior del hombre se ve más seriamente afectado por esto que su observación externa de la escritura de Dios en la naturaleza. De ahí la exhortación dirigida en las Escrituras a los paganos, para que corrijan sus necias ideas preconcebidas sobre la naturaleza de Dios a través de la atención a las obras de la creación, p. ej., Isa. 40:25, 26; Sal. 94:5–11. La corrección principal, sin embargo, del conocimiento natural de Dios no puede provenir de la naturaleza misma: debe ser suplida por el sobrenaturalismo de la redención. La redención de manera sobrenatural restaura también al hombre caído la normalidad y la eficacia de su conocimiento de Dios en la esfera de la naturaleza. Cuán cierto es esto puede verse por el hecho de que el mejor sistema de teísmo, es decir, la teología natural, no ha sido producido de la esfera del paganismo, por muy espléndidamente dotado que esté en el cultivo de la filosofía, sino de fuentes cristianas. Cuando producimos un sistema de conocimiento natural de Dios, y al hacerlo confiamos exclusivamente en los recursos de la razón, esto es, por supuesto, formalmente correcto, pero sigue siendo una pregunta abierta si deberíamos haber sido capaces de producir tal sistema. cosa con el grado de excelencia que logramos impartirle, si nuestras mentes en el ejercicio natural de sus facultades no hubieran estado bajo la influencia correctora de la gracia redentora.

La función más importante de la Revelación Especial, sin embargo, bajo el régimen del pecado, no radica en la corrección y renovación de la facultad

de percepción de las verdades naturales; consiste en la introducción de un mundo de verdad totalmente nuevo, el relativo a la redención del hombre. La novedad aquí, en comparación con la revelación sobrenatural en estado de rectitud, se relaciona tanto con la forma como con el contenido y, además, también afecta la manera en que se recibe el acercamiento sobrenatural de Dios al hombre. En cuanto a la forma del coito directo, ésta se objetiva. Anteriormente existía la comunión espiritual más directa; la corriente de la revelación fluía ininterrumpidamente, y no había necesidad de almacenar las aguas en ningún depósito de donde sacarlas posteriormente. Bajo la regla de la redención se crea una encarnación externa a la que se une la relación divina con el hombre. Los productos objetivos de la redención en hechos e instituciones son un recordatorio de esta manera cambiada de acercamiento divino.

El mismo cambio se observa en la perpetuación de las manifestaciones divinas recibidas en el pasado. Donde una corriente siempre fluyente de revelación estuvo siempre accesible, no hubo necesidad de proveer para el recuerdo futuro de relaciones pasadas. Pero se crea una necesidad para esto en la comunión más flexible, más fácilmente interrumpida, sólo en principio restaurada, bajo el disfrute presente de la redención. De ahí que el contenido esencial de la nueva revelación redentora adquiera una forma permanente, primero a través de la tradición, luego a través de su inscripción en los escritos sagrados e inspirados. Ni para esta objetividad del contenido, ni para esta estabilidad de la forma habrá más necesidad en el estado perfecto de las cosas al final. En cuanto a la novedad en el contenido, es el resultado directo de la nueva reacción de la actitud divina sobre el nuevo factor del pecado. Un aspecto diferente de la naturaleza divina se vuelve hacia el hombre. Muchas cosas nuevas pertenecen a esto, pero todas ellas pueden ser subsumidas bajo las categorías de justicia y gracia como los dos polos alrededor de los cuales gira en adelante la autorrevelación redentora de Dios. Todos los nuevos procesos y experiencias que experimenta el hombre redimido pueden ser llevados de vuelta a uno u otro de estos dos.

Debe subrayarse, sin embargo, que en este mundo de la redención la sustancia de las cosas es absolutamente nueva. Es inaccesible a la mente natural como tal. Sin duda, Dios no crea el mundo de la redención sin tener en cuenta el mundo anterior de la naturaleza, ni comienza Su revelación redentora de novo, como si nada hubiera precedido. Se presupone el

conocimiento de la naturaleza, aunque corrompido. Sólo que esto no implica que haya una transición natural del estado de naturaleza al estado de redención. La naturaleza no puede abrir la puerta de la redención.

Finalmente, el pecado ha cambiado fundamentalmente el estado de ánimo del hombre en el que recibe el acercamiento sobrenatural de Dios. En el estado de rectitud no se trataba de un estado de ánimo de temor, sino de amistad confiada; en el estado de pecado, la aproximación de lo sobrenatural causa pavor, algo que debe distinguirse bien de la debida reverencia con la que el hombre en todo tiempo debe encontrarse con Dios, y que es inseparable del acto de religión como tal.

REVELACIÓN ESPECIAL PREREDENTORA Y REDENTORA

En lo anterior se ha asumido por el bien de la distinción que antes de la caída existía una forma de Revelación Especial, que trascendía el conocimiento natural de Dios. Este es el punto para explicar su posibilidad, su necesidad y su finalidad concreta. Su tema será luego discutido. La posibilidad y la necesidad fluyen de la naturaleza de la religión como tal. Religión significa relación personal entre Dios y el hombre. Por lo tanto, podría esperarse a priori que Dios no estaría satisfecho, y no permitiría que el hombre esté satisfecho con una relación indirecta, sino que coronaría el proceso de la religión con el establecimiento de la comunión cara a cara, como sostiene un amigo. compañerismo con un amigo.

La misma conclusión puede extraerse del propósito concreto que Dios tenía en vista con esta primera forma de sobrenaturalismo. Esto está conectado con el estado en el que el hombre fue creado y el avance de este a un estado aún más alto. El hombre había sido creado perfectamente bueno en un sentido moral. Y, sin embargo, había un sentido en el que podía elevarse a un nivel de perfección aún más alto. Superficialmente, esto parece implicar una contradicción. Se quitará marcando de cerca el aspecto respecto del cual se contemplaba el avance. El avance estaba destinado a ser de bondad y bienaventuranza no confirmadas a confirmadas; al estado confirmado en el que estas posesiones ya no se pueden perder, un estado en el que el hombre ya no puede pecar, y por lo tanto ya no puede estar sujeto a las consecuencias del pecado. El estado original del hombre era un estado de

prueba indefinida: permanecía en posesión de lo que tenía, mientras no cometiera pecado, pero no era un estado en el que se le pudiera garantizar la continuidad de su estado religioso y moral. Para asegurarle esto, tenía que ser sometido a una prueba intensificada, concentrada, en la que, si permanecía de pie, el estado de prueba quedaría para siempre atrás. La provisión de esta nueva perspectiva superior para el hombre fue un acto de condescendencia y gran favor. Dios de ninguna manera estaba obligado por el principio de la justicia a extenderla al hombre, y entendemos esta negación no sólo en el sentido general en el que afirmamos que Dios no le debe nada al hombre, sino en el sentido muy específico de que no había nada en él. la naturaleza del hombre ni de su creación, que por vía de implicación podría dar derecho al hombre a tal favor de Dios. Si el estado original del hombre hubiera implicado algún título sobre él, entonces el conocimiento relativo a él probablemente habría formado parte de la dotación original del hombre. Pero de no ser así, no cabría esperar un conocimiento innato de su posibilidad. Sin embargo, la naturaleza de una prueba intensificada y concentrada requería que el hombre se familiarizara con el hecho de la prueba y sus términos. De ahí la necesidad de una Revelación especial que prevea esto.

LA DIVISIÓN DE LA REVELACIÓN ESPECIAL REDENTORA 'BERITH'

Esto es lo que llamamos en lenguaje dogmático 'El Pacto de la Gracia', mientras que a la Revelación Especial pre-redentiva se le suele dar el nombre de 'El Pacto de las Obras'. Se debe tener cuidado de no identificar este último con 'El Antiguo Testamento'. El Antiguo Testamento pertenece después de la caída. Forma la primera de las dos divisiones del pacto de gracia. El Antiguo Testamento es el período del pacto de gracia que precede a la venida del Mesías, el Nuevo Testamento es el período del pacto de gracia que siguió a Su aparición y bajo el cual aún vivimos. Se observará que la fraseología 'Antiguo Testamento' y 'Nuevo Testamento', 'Antiguo Pacto' y 'Nuevo Pacto', a menudo se usan indistintamente. Esto crea confusión y malentendidos. Por esta razón, así como por el tema mismo, el origen y el significado de estas frases requieren una cuidadosa atención. La palabra hebrea traducida por los sustantivos anteriores es berith. La palabra griega es diatheke. En cuanto a berith, esto en la Biblia nunca significa 'testamento'. De hecho, la idea de 'testamento' era completamente

desconocida para los antiguos hebreos. No sabían nada de una 'última voluntad'. De esto, sin embargo, no se sigue que la traducción 'pacto' estaría indicada en todos los lugares donde aparece berith. Berith puede emplearse cuando, de hecho, se hace referencia a un pacto en el sentido de acuerdo, que es más de lo que puede decirse de 'testamento'. Solo que la razón de su ocurrencia en tales lugares nunca es que se relacione con un acuerdo. Eso es puramente incidental. La verdadera razón radica en el hecho de que el acuerdo del que se habla se celebra mediante alguna sanción religiosa especial. Esto, y no ser un acuerdo, lo convierte en un berith. Y lo mismo en otras conexiones. Una promesa u ordenanza o ley puramente unilateral se convierte en un berith, no en razón de su significado conceptual o etimológico inherente, sino en razón de la sanción religiosa añadida. De aquí se entenderá que la característica sobresaliente de un berith es su inalterabilidad, su certeza, su validez eterna, y no (lo que sería en ciertos casos por todo lo contrario) su carácter voluntario, mutable. El berith como tal es un 'berith fiel', algo que no está sujeto a abrogación. Puede ser quebrantado por el hombre, y la ruptura es un pecado muy grave, pero esto tampoco se debe a que sea la ruptura de un acuerdo en general; la gravedad resulta de la violación de la ceremonia sagrada por la cual se efectuó su sanción.

diatheke

Con la palabra griega diatheke el asunto es algo diferente. La traducción de berith por esta palabra equivalía a un compromiso de traducción. Diatheke, en la época en que surgieron la Septuaginta y el Nuevo Testamento, no solo podía significar "testamento", sino que ese era el significado actual de la palabra. No era, sin duda, su significado original. El sentido original era bastante genérico, a saber, 'una disposición que alguien hizo para sí mismo' (de la forma media del verbo diatithemi). El uso legal, sin embargo, refiriéndolo a una disposición testamentaria había monopolizado la palabra. De ahí la dificultad con la que se encontraron los traductores griegos. Al elegir una traducción adecuada para berith, tomaron una palabra a cuyo significado de 'última voluntad' no correspondía nada en la Biblia hebrea. Y no solo esto, la palabra elegida parecía connotar todo lo contrario de lo que significaba el hebreo berith. Si este último expresaba inmutabilidad, 'testamento' parecía evocar la idea de inmutabilidad al

menos hasta el momento en que muere el testador. Además, el mismo término "testamento" sugiere la muerte de quien lo hace, y esto debe haber parecido que lo hace inadecuado para designar algo en lo que Dios entra. Cuando a pesar de todas estas dificultades, eligieron diatheke, razones de peso debieron determinarlos.

La razón principal parece haber sido que había una objeción mucho más fundamental a la otra palabra que podría haberse adoptado, la palabra syntheke. Esta palabra sugiere fuertemente por su propia forma la idea de coigualdad y asociación entre las personas que participan en el arreglo, un énfasis bastante en armonía con el genio de la religiosidad helénica. Los traductores sintieron que esto no estaba de acuerdo con el tenor de las Escrituras del Antiguo Testamento, en las que se enfatiza la supremacía y el monergismo de Dios. De modo que, para evitar malentendidos, prefirieron soportar los inconvenientes de la palabra diatheke. En una reflexión más cercana, estos no eran insuperables. Aunque diatheke significaba actualmente 'última voluntad', el sentido genérico original de 'disposición para uno mismo' no puede haberse olvidado por completo ni siquiera en su época. La etimología de la palabra era demasiado clara para eso. Sintieron que diatheke sugería una disposición soberana, no siempre de la naturaleza de una última voluntad, y restauraron este antiguo significado. Y de esta manera no sólo superaron un obstáculo; también registraron la ganancia positiva de poder reproducir un elemento muy importante en la conciencia de religión del Antiguo Testamento.

La dificultad que surge del hecho de que Dios no está sujeto a la muerte es una dificultad sólo desde el punto de vista del derecho romano. El testamento de derecho romano en realidad no está en vigor excepto donde se ha producido la muerte, cp. heb. 9:16. Existía, sin embargo, en aquellos tiempos un tipo diferente de testamento, el de derecho greco-sirio. Este tipo de testamento no tenía necesariamente asociación con la muerte del testador. Podrá hacerse y sancionarse solemnemente durante su vida, y en algunas de sus disposiciones surtirá efectos inmediatos. La otra objeción que surge de la mutabilidad del testamento de derecho romano cayó igualmente bajo esta otra concepción. Pues no sólo le era ajena la mutabilidad; por el contrario, la idea opuesta de inmutabilidad entró con fuerza [cp. Galón. 3:15].

Traducido por: David Taype

De la Septuaginta la palabra diatheke pasó al Nuevo Testamento. Durante mucho tiempo se ha debatido la cuestión de si aquí debería traducirse por 'pacto' o por 'testamento'. La AV en hasta 14 instancias traduce diatheke por 'testamento', en todos los demás casos por 'pacto'. El RV ha modificado en gran medida esta tradición. En cada pasaje, excepto Heb. 9:16, donde la declaración no permite escapar de 'testamento', ha sustituido 'pacto' por el 'testamento' de la AV. 3:15, donde, si no la declaración explícita de Pablo, al menos la conexión nos lleva a pensar en 'testamento'. Los revisores obviamente se guiaron en este asunto por el deseo de asimilar tanto como fuera posible los modos de declaración del Antiguo Testamento a los del Nuevo Testamento. Este fue en sí mismo un deseo loable, pero parece que en ciertos casos impidió la debida consideración de los requisitos exegéticos. Desde que se hizo la RV, la tendencia de la erudición en general ha favorecido el 'testamento' en lugar del 'pacto'. Todavía hay pasajes en debate, por ejemplo, los que registran la institución de la cena del Señor, en los que puede parecer aconsejable volver al 'testamento'.

La distinción entre una 'antigua berith' y una 'nueva berith' o una 'vieja diatheke' y una 'nueva diatheke', se encuentra en la Biblia en los siguientes pasajes: Jer. 31:31; las palabras de institución de la cena; y varias veces, con fraseología variable, en la Epístola a los Hebreos. Por supuesto, en ninguno de estos pasajes hay una distinción literaria, que corresponda a nuestra distinción tradicional entre las dos partes del canon. No podría ser esto, porque cuando estos pasajes fueron escritos, aún no existía una segunda división del canon.

A veces 2 Cor. 3:14 se cita como un ejemplo bíblico de la distinción canónica, porque Pablo habla de la 'lectura' del antiguo diatheke. Se supone que a la lectura del antiguo diatheke debe corresponder la lectura de un nuevo diatheke. En ese caso, deberíamos tener aquí un conocimiento profético por parte de Pablo de la próxima formación de un segundo, un nuevo canon. Esto, aunque no es imposible, no es probable. contra 15 muestra por qué Pablo habla de una 'lectura' del antiguo diatheke. Es la lectura de Moisés, es decir, la lectura de la ley. Dado que la ley se llama con frecuencia berith, diatheke, Pablo podría llamar a su lectura una lectura del antiguo diatheke, y sin embargo no sugerir que se estaba preparando un segundo canon. Había un berith antiguo, que existía en forma escrita, había también un berith nuevo, pero este último aún no se representa como igualmente destinado a recibir forma escrita.

Traducido por: David Taype

La comparación es entre dos cosas igualmente acabadas, no entre dos cosas de las cuales una posee la plenitud, la otra todavía la espera. Toda la distinción es entre dos dispensaciones, dos arreglos, de los cuales uno es muy superior al otro. La designación de los dos cánones puede tener más adelante apoyo en este pasaje paulino; sin embargo, se basa en una interpretación inexacta. Al principio, incluso mucho después de Pablo, parece que se usaron otros términos para distinguir las dos partes de la Escritura. Tertuliano todavía habla del "Instrumento" Viejo y Nuevo.

Finalmente, debe notarse que, cuando la Biblia habla de un berith doble, un diatheke doble, significa por el 'antiguo' pacto no todo el período desde la caída del hombre hasta Cristo, sino el período desde Moisés hasta Cristo. . Sin embargo, lo que precede al período mosaico en la descripción de Génesis puede subsumirse apropiadamente bajo el 'Antiguo Pacto'. Está pensado en el Pentateuco como un prefacio al relato de las instituciones mosaicas, y el prefacio pertenece a la cubierta del libro. Asimismo, el 'Nuevo Testamento' en el sentido periódico y sotérico de la palabra va más allá del tiempo de la vida de Cristo y de la época apostólica; no sólo nos incluye a nosotros, sino que se extiende y cubre el estado escatológico y eterno.

Traducido por: David Taype

3.

EL CONTENIDO DE LA REVELACIÓN ESPECIAL PREREDDENTIVA

Entendemos por esto, como ya se ha explicado, la revelación de los principios de un proceso de prueba por el cual el hombre debía ser elevado a un estado de religión y bondad superior, en razón de su inmutabilidad, al que ya poseía. Todo lo relacionado con esta revelación es extremadamente primitivo. Es en gran parte simbólico, es decir, no se expresa tanto en palabras como en fichas; y estas señales participan del carácter general del simbolismo bíblico en que, además de ser medios de instrucción, también son prefiguraciones típicas, es decir, sacramentales, que transmiten seguridad sobre la realización futura de las cosas simbolizadas. El simbolismo, sin embargo, no radica en el relato como forma literaria, lo que implicaría la negación de la realidad histórica de las transacciones. Es un simbolismo real encarnado en las cosas reales. La interpretación mitológica moderna puede en este punto prestarnos este servicio, que afirma la intención de la mente mitopoética de relatar en los mitos hechos reales.

CUATRO PRINCIPIOS

Cuatro grandes principios están contenidos en esta revelación primigenia, cada uno de ellos expresado por su propio símbolo apropiado. Éstas eran:

[1] el principio de vida en su máxima potencia simbolizado sacramentalmente por el árbol de la vida;

[2] el principio de prueba simbolizado de la misma manera por el árbol del conocimiento del bien y del mal;

[3] el principio de la tentación y el pecado simbolizado en la serpiente;

[4] el principio de la muerte reflejado en la disolución del cuerpo.

[1] El principio de la vida y lo que el árbol de la vida enseña al respecto

El árbol de la vida está en medio del jardín. El jardín es 'el jardín de Dios', no en primera instancia una morada para el hombre como tal, sino específicamente un lugar de recepción del hombre en comunión con Dios en la propia morada de Dios. El carácter centrado en Dios de la religión encuentra su expresión primera, pero ya fundamental, en este arreglo. [cp. Génesis 2:8; Ezequiel 28:13, 16]. Lo correcto de esto se verifica por la recurrencia de esta pieza simbólica en forma escatológica al final de la historia, donde no puede haber duda sobre el principio de que el paraíso es la habitación de Dios, donde Él habita para hacer habitar al hombre con Él mismo. Pero este simbolismo del paraíso con su implicación centrada en Dios aparece aún en otra forma en los Profetas y el Salterio, a saber, conectado con los arroyos tan significativamente mencionados en Génesis como pertenecientes al jardín de Dios, aquí también en parte con referencia escatológica. . Los profetas predicen que en la edad futura fluirán aguas del monte santo de Jehová. Estos se describen además como aguas de vida, así como el árbol es un árbol de vida. Pero aquí también las aguas fluyen cerca de la morada de Jehová (Su montaña), así como el árbol estaba en medio del jardín. Todavía en el Apocalipsis leemos de los arroyos de agua de vida que proceden del trono de Dios en la nueva Jerusalén, con árboles de vida a ambos lados. Se observará que aquí se entrelazan los dos simbolismos del árbol de la vida y las aguas de la vida. Para el Salterio, cp. Sal. 65:9; 46:4, 5. Así se establece claramente la verdad de que la vida proviene de Dios, que para el hombre consiste en la cercanía a Dios, que es el interés central de la comunión de Dios con el hombre impartir esto. En la continuación, el mismo principio aparece en forma negativa a través de la expulsión del hombre pecador del paraíso.

A partir del significado del árbol en general se puede distinguir su uso específico. Según Génesis 3:22, parece que el hombre antes de su caída no había comido de él, mientras que todavía no se registra nada sobre ninguna prohibición que parezca apuntar al entendimiento de que el uso del árbol estaba reservado para el futuro, bastante de acuerdo. con el significado escatológico que se le atribuye más tarde. El árbol estaba asociado con la

vida superior, inmutable y eterna que se aseguraría mediante la obediencia a lo largo de su tiempo de prueba. Anticipar el resultado por un disfrute presente del fruto habría estado fuera de acuerdo con su carácter sacramental. Después de que el hombre debería haberse asegurado de alcanzar la vida más elevada, el árbol habría sido apropiadamente el medio sacramental para comunicar la vida más elevada. Después de la caída, Dios atribuye al hombre la inclinación de arrebatar el fruto en contra del propósito divino. Pero este mismo deseo implica la comprensión de que de alguna manera era la vida-sacramento específica para el tiempo posterior a la prueba. Según Apocalipsis 2:7, Dios promete dar del árbol de la vida en medio de su paraíso a 'el que venciere'. El esfuerzo por obtener el fruto después de la caída habría significado un intento desesperado por robar el fruto donde se había perdido el título [cp. Génesis 3:22].

[2] El segundo principio: la prueba y lo que se enseña al respecto en el simbolismo del árbol del conocimiento del bien y del mal.

Este árbol también está en medio del jardín [cp. Génesis 2:9 y 3:3]. Hay más misterio y, por lo tanto, mucha más diferencia de opinión con respecto a este árbol que con respecto al árbol de la vida.

(a) Primero está la interpretación mítica. Toma al árbol como una pieza de la mitología pagana introducida en el registro bíblico. La idea es completamente pagana, la del celo de los dioses de que el hombre no obtenga algo que ellos sienten como un privilegio divino privado. Este resultado está destinado a estar inherentemente conectado con el consumo de la fruta: la prohibición de comer apunta a negarle al hombre lo que se llama el 'conocimiento del bien y del mal'. En cuanto a lo que el mito suponía que consistía este conocimiento del bien y del mal, no es interpretado por todos de la misma manera. Según una opinión, el mito lo entendía como el ascenso del hombre desde el estado puramente animal en el que existía hasta el plano de la existencia humana razonable. Los dioses querían que siguiera siendo un animal y, por lo tanto, prohibieron comer la fruta que imparte la razón.

Según otro punto de vista, el mito eleva el estado original del hombre; estaba dotado de razón desde el principio. Sólo que existía en un estado de

barbarie por debajo de toda cultura. Los dioses querían ocultarle al hombre este ascenso a la civilización, considerándolo un privilegio propio. Según estas formas, pues, de la interpretación mítica, el motivo atribuido a los dioses por el artífice del mito era el mismo; la diferencia surge a través de la interpretación variable de lo que se concebía que era el "conocimiento del bien y del mal".

Una objeción que se puede presentar contra esta característica común de las dos formas, a saber, la atribución de celos a la Deidad, es, en lo que se refiere al relato bíblico, como sigue: se representa a Dios como habiendo plantado él mismo el árbol en el jardín. Esto equivaldría a una solicitud del mismo mal resultado que Su celo trató de prevenir. Además, el resultado real no concuerda con la situación esperada en esta versión pagana de la narración. Después de que el hombre realmente ha comido del árbol, Dios no actúa como si tuviera algo que temer de la invasión del hombre. Él retiene Su superioridad absoluta. Como un pecador pobre e indefenso, el hombre se presenta ante Dios.

Las objeciones a la segunda forma de la versión mítica del relato según la cual el ascenso a un estado de 'cultura' era lo prohibido son varias. En primer lugar, este punto de vista se basa en la interpretación física subética de la frase "conocer el bien y el mal". Desde este punto de vista, debe tener el sentido de saber qué es beneficioso y qué es dañino en la esfera física, de lo contrario, la obtención del conocimiento del bien y del mal no podría representar el progreso en la civilización. Ahora bien, nuestro argumento no es que la frase en cuestión no pueda y nunca tenga el significado orientado físicamente. Incluso admitimos que tal parece haber sido una aplicación antigua de la frase antes de que se aplicara específicamente a la esfera ética. No conocer el bien y el mal describe la inmadurez de la niñez, y también la posmadurez, la chochez de la vejez, cuando se dice que las personas se han vuelto infantiles [cp. Deut. 1:39; Es un. 7:15, 16]. Pero nuestro argumento es este, que la frase tiene también el sentido específico de madurez en la esfera ética [cp. 2 Sam. 14:17, 20]; y además que la importancia de la narración aquí requiere que la tomemos en ese sentido. El síntoma concreto a partir del cual se ilustra a continuación el conocimiento del bien y del mal es la sensación de desnudez, y la desnudez no como un estado nocivo e incómodo, sino como algo que suscita sensaciones de tipo ético.

Traducido por: David Taype

Una objeción adicional contra esta segunda forma de la versión mítica puede extraerse del papel prominente que se representa que desempeñó la mujer en la transacción. ¿Habría dado un creador de mitos orientales este papel a un miembro de lo que en Oriente suele considerarse como el sexo inferior? ¿Podría la mujer ser considerada en tal círculo como más eficiente que el hombre en el avance de la civilización? La agricultura, uno de los factores más poderosos en el progreso de la civilización, se representa en el relato como un castigo, no como algo deseable desde el punto de vista del hombre, retenido por los dioses. Para escapar de estas dificultades, cuya fuerza es innegable, algunos escritores proponen dividir el relato en dos partes, encontrando en una la representación del celo divino suscitado por el temor al avance de la cultura del hombre, y en la otra otro un relato de la caída del hombre en el pecado como asume la interpretación tradicional. En esta fase crítica de la cuestión no podemos entrar aquí.

Desechando, pues, esta versión mitológica del relato, procedemos a examinar:

(b) una segunda interpretación del árbol y de la frase "conocimiento del bien y del mal" relacionada con él. Este punto de vista se une a la observación lingüística de que en hebreo "saber" puede significar "elegir". Entonces, el nombre realmente significaría 'el árbol de la elección del bien y del mal'. Algunos mantienen esto en la forma general de 'el árbol por medio del cual el hombre debía hacer su elección entre el bien o el mal'. Esto sería equivalente a 'el árbol de prueba'. Otros dan un sentido peculiar y siniestro a la palabra 'saber', haciéndola significar 'la elección independiente y autónoma en contra de la dirección de Dios de lo que es bueno y lo que es malo para el hombre'. Esto hace que el nombre del árbol sea de mal agüero anticipando el desastroso resultado. En sí mismo esto no sería imposible, aunque difícilmente podría considerarse una visión probable. Una objeción, sin embargo, radica en esto, que se le da un giro arbitrario al verbo 'saber', cuando se hace que no signifique 'elegir' en general, con una connotación neutra, sino particularmente 'elegir presuntuosamente'. , para lo cual no se pueden citar pruebas. El obstáculo más serio a toda la visión, en sus dos formas, surge de esto, de que toma el "conocimiento" como descriptivo de un acto, el acto de "elegir", no como descriptivo de un estado, el conocimiento del bien y del demonio. Ahora bien, en lo que sigue, el símbolo del "conocimiento del bien y del mal" se encuentra en la conciencia de la desnudez, y la desnudez no representa un acto sino una condición.

Por lo tanto, somos llevados a la opinión más comúnmente sostenida en el pasado:

(c) el árbol es llamado el árbol del 'conocimiento del bien y del mal', porque es el instrumento designado por Dios para guiar al hombre a través de la prueba a ese estado de madurez religiosa y moral con el cual está conectada su más alta bienaventuranza. El significado físico de la frase se ha trasladado a la esfera espiritual. Desde este punto de vista, el nombre no prejuzga el resultado. Alcanzar el conocimiento del bien y del mal no es necesariamente una cosa indeseable y culpable. Podría suceder en el buen sentido, en caso de que el hombre estuviera en libertad condicional, no menos que en el mal, en caso de que el hombre cayera. El nombre es neutral en cuanto a su importación. Que esto se pase por alto con tanta frecuencia se debe a la forma prohibitiva que asumió la prueba de prueba. Debido a que al hombre se le prohibió comer del árbol asociado con el conocimiento del bien y del mal, se ha asumido temerariamente que el conocimiento del bien y del mal le estaba prohibido. Obviamente hay en esto una confusión de pensamiento. La forma prohibitiva de la prueba tiene una causa muy diferente, como se mostrará a continuación.

Si ahora preguntamos cómo se podía alcanzar la madurez designada como 'conocimiento del bien y del mal', ya sea en un sentido deseable o indeseable, se debe tener en cuenta en primer lugar la forma exacta de la frase en hebreo. La frase no es 'conocimiento del bien y del mal'. Dice, traducido literalmente: 'conocimiento del bien y del mal', es decir, del bien y del mal como conceptos correlacionados, mutuamente condicionados. El hombre debía alcanzar algo que no había alcanzado antes. Debía aprender el bien en su clara oposición al mal, y el mal en su clara oposición al bien. Así quedará claro cómo pudo lograr esto tomando cualquiera de las dos opciones de la libertad condicional. Si se hubiera puesto de pie, entonces el contraste entre el bien y el mal habría estado vívidamente presente en su mente: el bien y el mal lo habría conocido por la nueva iluminación que su mente habría recibido a través de la crisis de la tentación en la que ambos chocaron. Por otro lado, si hubiera caído, entonces el contraste del mal con el bien se habría grabado en él aún más vívidamente, porque la experiencia recordada de elegir el mal y la experiencia continua de hacer el mal, en contraste con su memoria del bien, habría mostrado más agudamente cuán diferentes son los dos. La percepción de la diferencia en la que consistía la

madurez se relacionaba con el único punto central, si el hombre haría su elección por el bien de Dios y sólo de Dios.

Por supuesto, es posible volver al mero mandato de Dios para encontrar la razón de fondo de por qué una cosa es buena y mala. Esta razón de fondo radica en la naturaleza de Dios que regula Su mandato. Pero en el presente caso no se trataba de una teología o metafísica última del mal y del bien. Para el simple propósito práctico de esta primera lección fundamental, solo era necesario apostar todo a la voluntad irrazonable de Dios. Y había otra razón más por la que debía hacerse esto. Si la naturaleza inherente del bien y del mal se hubiera incluido en el alcance de la prueba, entonces habría resultado en una elección meramente instintiva en lugar de una elección de carácter deliberado. Pero era precisamente el propósito de la prueba elevar al hombre por un momento de la influencia de su propia inclinación ética al punto de una elección en aras de la unión personal a Dios solamente.

A menudo se exagera el movimiento puramente autónomo de la ética, eliminando como indigno la inexplicable y desmotivada demanda de Dios. Hacer el bien y rechazar el mal desde una intuición razonada de sus respectivas naturalezas es una cosa noble, pero es aún más noble hacerlo por respeto a la naturaleza de Dios, y lo más noble de todo es la fuerza ética. , que, cuando sea necesario, actuará por apego personal a Dios, sin indagar por el momento en estas razones más abstrusas. El puro deleite en la obediencia se suma al valor ético de una elección. En el presente caso se hizo de él el único factor determinante, y para ello se emitió una prohibición arbitraria, que por el hecho mismo de su arbitrariedad excluía toda fuerza del instinto de moldear el resultado.

Del verdadero concepto del propósito del árbol debemos distinguir la interpretación que le dio el tentador según Génesis 3:5. Esto conlleva una doble implicación: primero, que el árbol tiene en sí mismo, mágicamente, el poder de conferir conocimiento del bien y del mal. Esto baja el plano de toda la transacción de la esfera religiosa y moral a la esfera mágico-pagana. Y en segundo lugar, Satanás explica la prohibición por el motivo de la envidia. Esto también lo hemos encontrado ya como una pieza de interpretación mitológica-pagana. De nuevo, la declaración divina en Génesis 3:22 alude a esta representación engañosa del tentador. es irónico

Traducido por: David Taype

[3] El principio de la tentación y el pecado simbolizado en la serpiente

Hay una diferencia entre la prueba y la tentación y, sin embargo, aparecen aquí como dos aspectos de la misma transacción. El entretejido cercano se refleja incluso en el uso de palabras idénticas para probar y tentar tanto en hebreo como en griego. Podemos decir que lo que desde el punto de vista de Dios era un período de prueba, fue usado por el poder del mal para inyectarle el elemento de la tentación. La diferencia consiste en que detrás de la prueba hay un bien, detrás de la tentación un mal, pero ambos trabajan con el mismo material. Por supuesto, es necesario mantener a Dios libre de tentar a alguien con malas intenciones [cp. Santiago 1:13]. Pero también es importante insistir en la probación como parte integrante del plan divino con respecto a la humanidad. Incluso si no hubiera existido ningún tentador, o se hubiera proyectado a sí mismo en la crisis, incluso entonces se habría encontrado alguna forma de someter al hombre a prueba, aunque nos es imposible conjeturar qué forma.

Surge el problema, cómo debemos concebir el papel que jugó la serpiente en la caída, y su tradicional conexión con un espíritu maligno. Hay diferentes puntos de vista con respecto a esto. Muy en consonancia con la aversión moderna a gran parte del realismo bíblico en general, muchos se inclinan a entender el relato completo como una pieza de alegorización, que en la intención del escritor no tenía la intención de describir un solo hecho, sino los esfuerzos siempre repetidos de pecado para encontrar una entrada en el corazón humano. La serpiente se convierte entonces en símbolo o alegoría con los demás. Esta opinión es contraria a la clara intención de la narración; en Génesis 3:1, la serpiente es comparada con las otras bestias que Dios había hecho; si los otros eran reales, entonces también lo era la serpiente. En el v. 14 el castigo se expresa en términos que requieren una serpiente real.

Otros han ido al extremo opuesto de afirmar que no había nada más que una serpiente. Los términos usados en los pasajes que acabamos de citar ciertamente encajarían mejor en esto que en el punto de vista alegórico. Pero no está de acuerdo con la enseñanza bíblica sobre el mundo animal en general concebir a una simple serpiente hablando. La Biblia siempre defiende contra toda confusión panteizante la distinción entre el hombre que habla y los animales que no hablan, siendo el asna de Balaam la única excepción registrada.

Traducido por: David Taype

Por tanto, se hace necesario adoptar la antigua visión tradicional según la cual estaban presentes tanto una serpiente real como un poder demoníaco, que se valió de la primera para llevar a cabo su plan. Lejos de que haya algo imposible en esto, encuentra una estrecha analogía en los endemoniados de los Evangelios, a través de cuyas bocas hablan los demonios. Estudios arqueológicos recientes han reivindicado en este punto la corrección de la antigua exégesis, porque en las representaciones babilónicas aparece a menudo detrás de la figura de la serpiente la figura de un demonio. Además, hay amplio testimonio bíblico de la presencia de un espíritu maligno en la tentación.

Es cierto que el Antiguo Testamento no arroja ninguna luz sobre el tema. Esto se debe a la doble razón de que, por un lado, rara vez se hace referencia a la caída y, por otro lado, todo el tema de los espíritus malignos y de 'Satanás', 'el adversario', se mantiene en tinieblas durante mucho tiempo. Para referencia a la caída cp. Trabajo 31:33; hos. 6:7; Ezequiel 28:1–19. Para referencia o alusión al 'Espíritu Maligno' cp. 'el Satanás' en Job; en 1 Crón. 21:1. Aparecen espíritus malignos en general, 1 Sam. dieciséis; 1 Rey. 22. En ninguno de estos pasajes, sin embargo, se relaciona la primera entrada del mal en el mundo de los hombres con Satanás. Por primera vez, que sepamos, esto se hace en el libro apócrifo de la 'Sabiduría', donde en 11,24 se afirma: 'Por la envidia de Satanás entró la muerte en el mundo'. En escritos judíos posteriores también se llama a Sammael (El Ángel de la Muerte) 'La Vieja Serpiente'. En el Nuevo Testamento tenemos las palabras de Jesús a los judíos, Juan 8:44, donde en la referencia al Diablo se le representa como mentiroso y homicida desde el principio. Esto debe referirse a la tentación. 'El padre del mismo', es decir, de la mentira, significa el mentiroso primordial. Además, 'tu padre el diablo' alude a la frase 'tu simiente' dirigida a la serpiente [Gén. 3:15]. Lo mismo ocurre con la frase 'hijos del Maligno' en Mat. 13:38. Pablo en Rom. 16:20 entiende por parte de Satanás lo que en la maldición se hace el castigo de la serpiente, a saber, el ser aplastado bajo los pies. 1 Juan 3:8 dice que el diablo peca desde el principio. En Apocalipsis 12:9, a Satanás se le llama 'el gran dragón, la serpiente antigua'.

Se dice de la serpiente que era más astuta que cualquier otra bestia del campo. Ésta encuentra en su sutileza la razón de su idoneidad para servir de instrumento al demonio. Si Satanás hubiera aparecido sin rodeos y con audacia, la tentación habría sido mucho menos tentadora. El tentador se

dirige a la mujer, probablemente no porque ella esté más abierta a la tentación y propensa al pecado, porque esa no es la concepción del Antiguo Testamento en otros lugares. La razón puede haber estado en esto, que la mujer no había recibido personalmente la prohibición de Dios, como lo había hecho Adán; cp. 2:16, 17.

El proceso de la tentación se divide en dos etapas. En ambos, el propósito central del tentador es inyectar dudas en la mente de la mujer. Pero la duda sugerida en la primera etapa es de un tipo aparentemente inocente, una duda en cuanto a la cuestión de hecho. Sin embargo, ya se mezcla con esto una alusión cuidadosamente disfrazada al tipo de duda mucho más grave que consiste en la desconfianza en la palabra de Dios reconocida como tal. En la segunda etapa de la tentación, esta grave forma de duda se deshace de todo disfraz, porque mientras tanto la mujer en principio ha dado entrada al pensamiento que tan hábilmente se le planteó al principio. En la primera etapa es al principio una mera cuestión de hecho: 'Sí, ¿ha dicho Dios?' ¿Se ha dictado efectivamente la prohibición? Aún así, incluso aquí, la sugerencia de un aspecto más serio del asunto se encuentra en las palabras 'de cada árbol en el jardín'. En esta frase, la Serpiente insinúa la posibilidad de que, en caso de que se hubiera dictado tal prohibición, Dios la haya hecho demasiado amplia excluyendo al hombre del uso del fruto de cada árbol.

Ahora la mujer reacciona a esto de dos maneras distintas. En primer lugar, en cuanto a la cuestión de los hechos desnudos, ella repudia la insinuación de que no se haya dictado realmente ninguna prohibición: 'Dios había dicho'. Al mismo tiempo rechaza la sugerencia, como si Dios hubiera extendido ignominiosamente el alcance de la prohibición a todos los árboles: 'Podemos comer del fruto de los árboles del jardín'. Y, sin embargo, en la forma más o menos indignada de esta negación, ya trasluce que la mujer había comenzado a contemplar la posibilidad de que Dios la restringiera demasiado severamente. Y al considerar esto, aunque sea por un momento, ya había comenzado a separar en principio entre los derechos de Dios y sus propios derechos. Al hacer esto, ha admitido la semilla del acto de pecar en su corazón. Y aún más, en esta dirección va la forma inexacta de ella citando las palabras de Dios: 'no comeréis de él, ni lo tocaréis'. En esta introducción injustificada de la negación del privilegio de 'tocar', la mujer revela un sentimiento, como si, después de todo, las medidas de Dios pudieran haber sido demasiado duras.

Satanás no deja de aprovechar la ventaja así ganada. Entrando audazmente en la segunda etapa de la tentación, ahora busca despertar en la mujer la duda en la forma pronunciada de desconfianza de la palabra de Dios reconocida como tal: "Ciertamente no moriréis". En el hebreo de estas palabras debe observarse la colocación del negativo al comienzo de la oración. Cuando por el bien del énfasis se unen el infinitivo y un verbo finito, ya esto se le agrega una negación, la negación generalmente se encuentra en medio. Si se hubiera seguido esto aquí, la traducción correcta habría sido: 'Ciertamente no moriréis'. Esto simplemente habría arrojado dudas sobre el cumplimiento de la amenaza. Por otro lado, la inusual construcción seguida hace que signifique: 'No es así (lo que Dios ha dicho), esto: ciertamente moriréis'. Esto tiene la intención de desmentir la declaración de Dios de la manera más directa. Y a la tentación de acusar a Dios de mentir se añaden las razones de la probabilidad de su mentira, a saber, Dios es alguien cuyos motivos hacen que su palabra no sea confiable. Miente por egoísmo; 'Porque sabe Dios que el día que comáis de él, serán abiertos vuestros ojos, y seréis como Dios, sabiendo el bien y el mal'.

Así preparada, la mujer sólo necesita el incentivo de la deliciosa apariencia del fruto, lo que aparentemente confirma el efecto benéfico atribuido a su consumo, para cometer el acto manifiesto de pecado. Sin embargo, no es el mero apetito sensual lo que determina su elección, pues su motivo era complejo; 'Ella vio que el árbol era bueno para comer, y que era una delicia para los ojos, y que el árbol era deseable para alcanzar la sabiduría'. Al menos en parte, el motivo central del acto era idéntico al motivo central que dio fuerza a la tentación. Se ha observado sorprendentemente que la mujer, al ceder a este pensamiento, virtualmente puso al tentador en el lugar de Dios. Era Dios quien tenía propósitos benéficos para el hombre, la serpiente tenía designios maliciosos. La mujer actúa bajo la suposición de que la intención de Dios es hostil, mientras que Satanás está animado por el deseo de promover su bienestar.

[4] El principio de la muerte simbolizado por la disolución del cuerpo

Según Génesis 2:17, Dios dijo: 'Del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás; porque el día que de él comieres, ciertamente morirás' [cp. 3:3]. Sobre la base de estas palabras, la creencia de todas las épocas ha sido que

la muerte es la pena del pecado, que la raza quedó primero sujeta a la muerte a través de la comisión del pecado primordial. En la actualidad, muchos escritores se oponen a esto, en gran parte por razones científicas. Con estos como tales no tenemos nada que hacer aquí. Pero, como suele ser el caso, se hacen arduos intentos para dar un giro tal a las frases bíblicas que las haga compatibles con lo que se cree que requiere la ciencia, y no sólo esto, algunos proceden a afirmar que las declaraciones bíblicas obligan a la aceptación. de los hallazgos de la ciencia.

Los intentos de este tipo dan lugar a una exégesis pobre y forzada. La Escritura tiene derecho a ser exégesis independiente desde dentro; y sólo después de haber determinado así su significado natural, podemos plantear apropiadamente la cuestión del acuerdo o desacuerdo entre la Escritura y la ciencia. En el presente caso, los argumentos exegéticos 'póstumos' en los que se basó para hacer que la Biblia enseñe en el relato de la caída que el hombre fue creado sujeto a la muerte, merecen ser examinados como ejemplos de este tipo de exégesis. Ellos son los siguientes:

En primer lugar, el árbol de la vida se representa como algo de lo que el hombre aún no había comido; por lo tanto, aún no estaba dotado de vida y, en consecuencia, estaba sujeto a la muerte.

En segundo lugar, en Génesis 3:19, se nos dice que se afirma explícitamente que el regreso del hombre al polvo es natural: 'hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; volverás'.

En tercer lugar, Génesis 2:17 prueba que el sentido de la amenaza no era, el pecado te hará morir; sino simplemente: el pecado te someterá a una muerte prematura e instantánea: 'el día que de él comieres, ciertamente morirás'.

Ahora bien, cada uno de estos tres argumentos se basa en una exégesis descuidada. La primera no logra distinguir entre la vida que el hombre tuvo en virtud de la creación y esa vida superior e imperdible que se alcanzará a través de la prueba. De estos últimos, el árbol de la vida era el posible sacramento probable. Que todavía no se hubiera comido no podía significar tal ausencia de vida en general como para implicar la necesidad de la muerte. El hombre disfrutaba de la comunión con Dios en el jardín, y Dios,

según la declaración de nuestro Señor, no es un Dios de muertos sino de vivos [Lc. 20:38].

El segundo argumento, para probar el punto, tendría que ser arrancado de su contexto. Las palabras 'polvo eres, y al polvo te convertirás' ocurren en una maldición. Si expresaran una mera declaración del desarrollo natural del destino del hombre, como creado mortal, no habría nada de maldición en ellos. Tampoco es posible decir aquí que la muerte prematura es el elemento de maldición involucrado. Las palabras anteriores prohíben esto, ya que hablan de un proceso lento de trabajo agotador que conduce a la muerte. La conjunción 'hasta' no es simplemente cronológica, como si las palabras pudieran significar: 'tendrás que soportar trabajos forzados hasta el momento de la muerte'. La fuerza es culminante: 'tu duro trabajo finalmente te matará'. En la lucha del hombre con la tierra, la tierra lo conquistará y reclamará. En consecuencia, si la segunda mitad del enunciado implicara la naturalidad de la muerte, estaría en contradicción con la primera, donde el volver al polvo se representa como una maldición. Pero, ¿qué significan entonces las palabras finales, que relacionan claramente la creación del polvo con el retorno a él? La explicación simple radica en esto, que no declaran la suerte natural de la muerte, sino que explican particularmente la forma en que la maldición de la muerte se había expresado en lo anterior, a saber, la forma de un retorno al polvo. Y esto se debió a la forma en que se había descrito la maldición: lucha dura y fatal con la tierra. Ahora, las palabras finales no explican que la muerte debe llegar, sino por qué, cuando llegue, asumirá esa forma específica de un retorno al polvo. En otras palabras, no la muerte como tal, sino la forma de la muerte se relaciona aquí con la creación. Si el hombre hubiera sido creado de otro modo, y por el pecado sobreviniera la muerte, entonces la muerte podría haber asumido una forma diferente. La muerte se ajusta en su forma a la constitución natural y material del hombre, pero no brota como una necesidad de esta constitución natural y material.

Finalmente, la acentuación de la frase 'en el día' en 2:17, no sólo está fuera de lugar, sino que, en vista de la continuación de la narración, es imposible. Como amenaza de muerte inmediata y prematura las palabras no se han cumplido, y que Dios posteriormente mitigó o modificó la maldición, no hay nada que sugerir. Algún conocimiento del idioma hebreo es suficiente para mostrar que la frase en cuestión simplemente significa 'tan ciertamente como de él comes'. La conjunción cercana en el tiempo se usa

en sentido figurado para la eventuación inevitable. Nuestro idioma inglés no es ajeno a esta forma de expresión [cp. 1 Rey. 2:37].

MORTALIDAD E INMORTALIDAD

Puede ser bueno definir los varios sentidos en los que el hombre puede ser llamado 'mortal' o 'inmortal' para aclarar la situación en cuanto a su estado natural, respecto del cual surgen tantos problemas por la confusión del pensamiento. La 'inmortalidad' en el lenguaje filosófico puede expresar la persistencia del alma que, incluso cuando el cuerpo se disuelve, retiene su identidad de ser individual. En este sentido, todo ser humano es, bajo todas las circunstancias, 'inmortal', y así fueron creados nuestros primeros padres; también lo fueron después de la caída. Luego, 'inmortalidad' se usa en terminología teológica para ese estado del hombre en el que no tiene nada en él que pueda causar la muerte. Es muy posible que, al mismo tiempo, una contingencia abstracta de muerte se apodere del hombre, es decir, que exista la mera posibilidad de que la muerte lo invada de algún modo, por alguna causa, pero no tiene nada de eso dentro de sí. Es como si dijéramos de alguien que está expuesto a la invasión de alguna enfermedad, pero no deberíamos por eso declarar que tiene la enfermedad. En este segundo sentido puede decirse con propiedad que el hombre tal como fue creado era 'inmortal', pero no que lo fuera después de la caída, pues por el acto de pecar entró en él el principio de la muerte; mientras que antes sólo podía morir en determinadas circunstancias, ahora tenía que morir inevitablemente. Su inmortalidad en el primer sentido se había perdido. De nuevo, 'inmortalidad' puede designar, en lenguaje escatológico, ese estado del hombre en el que ha sido hecho inmune a la muerte, por ser inmune al pecado. El hombre no era, en virtud de la creación, inmortal en este sentido supremo: esto es un resultado de la redención acompañada de un tratamiento escatológico. Tal 'inmortalidad' es posesión, ante todo, de Dios, que la tiene por naturaleza [cp. 1 tim. 6:16]; luego de la naturaleza humana glorificada de Cristo, quien la tiene en virtud de su resurrección; luego de los regenerados, aquí ya en principio [Juan 11:26], y, por supuesto, en su estado celestial.

De la mano de esta definición de los diversos sentidos de 'inmortalidad', que se aplican a las diversas etapas o estados de la historia del hombre,

ahora resulta fácil determinar en cuál de ellos, y en qué sentido, fue 'mortal'. . En el primer sentido nunca es mortal. En el segundo sentido o etapa era tanto inmortal como mortal, según la definición empleada: mortal como aún no levantado por encima de la contingencia de la muerte, pero no mortal como no llevando la muerte como una enfermedad dentro de sí mismo. Aquí, por lo tanto, la inmortalidad y la mortalidad coexistieron. En la tercera etapa no es en ningún sentido (excepto el primero, filosófico) otra cosa que mortal: debe morir; la muerte obra en él. En la cuarta etapa, finalmente, la palabra 'mortal' tiene sólo una aplicación calificada para el hombre regenerado, a saber, en la medida en que durante su estado terrenal la muerte todavía existe y obra en su cuerpo, mientras que desde el centro de su espíritu renovado ha sido en principio excluida y suplantada por una vida inmortal, que al final está destinada a vencer y expulsar a la muerte. En este caso la coexistencia de la mortalidad y la inmortalidad se basa en la naturaleza bipartita del hombre.

Si, entonces, la muerte es realmente el castigo del pecado, no meramente según la enseñanza paulina posterior [Rom. 5:12], cuya importancia en ese sentido nadie niega, pero según el relato del mismo Génesis, surge la pregunta: ¿qué clase o forma de muerte? Dado que en teología se han llegado a distinguir varios aspectos de la muerte, no puede sino conducir a la claridad hacer la pregunta, aunque la respuesta no sea fácil de dar. Si hubiera aquí un símbolo, como en el caso de los otros tres grandes principios de la revelación, y el símbolo es siempre algo concretamente externo, la respuesta indicada parecería ser, la referencia es a la muerte corporal. Pero, se pregunta, ¿cómo podría haber tal significado simbólico de la muerte corporal, antes de que la muerte estuviera en el mundo? Algunos han señalado que la muerte de los animales ocurría regularmente antes de la caída del hombre. Esto no puede ser discutido aquí, porque el relato no da ninguna sugerencia a tal efecto. En lo que se refiere al lenguaje empleado, parece necesario pensar próximamente en la muerte corporal momentánea. Las palabras hebreas no pueden traducirse 'te harás mortal o 'comenzarás a morir'. Sin embargo, parece insinuarse una concepción más profunda de la muerte. Se dio a entender que la muerte llevaba consigo la separación de Dios, ya que el pecado resultó tanto en la muerte como en la exclusión del jardín. Si la vida consistía en la comunión con Dios, entonces, según el principio de los opuestos, la muerte podría haber sido interpretada como separación de Dios. De esta manera se prepararía para la elaboración

de la idea de muerte en un sentido más interno. Una alusión a la conexión de la muerte con la separación de Dios se encuentra en el v. 23: 'Dios lo envió a labrar la tierra de donde fue tomado'. 'Labrar la tierra de donde fue tomado' contiene un recuerdo inequívoco del v. 19. En otras palabras: la expulsión del jardín (es decir, de la presencia de Dios) significa la expulsión a la muerte. La raíz de la muerte está en haber sido enviado por Dios.

Traducido por: David Taype

4.

EL CONTENIDO DE LA PRIMERA REVELACIÓN ESPECIAL REDENTORA

El término 'redención' se usa por anticipación. No ocurre hasta el período mosaico. Lo empleamos por conveniencia. Las características del acercamiento salvador de Dios al hombre y su trato con él aparecen inmediatamente. Tanto la justicia como la gracia se vuelven hacia el hombre caído. La justicia se muestra en el carácter penal de las tres maldiciones pronunciadas; la gracia para la humanidad yace implícitamente en la maldición sobre el Tentador. Está, sin embargo, claramente presente en todo el modo en que Dios busca e interroga al hombre después de la caída. En cada una de sus características respira el espíritu de Aquel que se preparó para la última manifestación de la gracia. Podemos observar además en este punto cómo la Revelación especial se une a la Revelación general. Los sentimientos de vergüenza y miedo fueron producidos en el hombre caído por la Revelación General. A esto Dios se une en Su entrevista con el hombre, que fue la Revelación Especial.

La vergüenza que surge de la desnudez es, en su forma sexual, el modo más primitivo en que se manifiesta la pérdida de la inocencia. Varias explicaciones teológicas se han elaborado con respecto a esto. Según algunos, la desnudez física es el exponente de la desnudez interior del alma, privada de la imagen divina. Según otros, la vergüenza del pecado se localiza donde está para resaltar que el pecado es una cuestión de raza. Según otros, la vergüenza es el reflejo en el cuerpo del principio de corrupción introducido por el pecado en el alma. La vergüenza sería entonces la percepción instintiva de la degradación y decadencia de la naturaleza humana. Pero para ninguno de estos puntos de vista podemos reclamar la autoridad del relato en sí. Debe notarse, sin embargo, que la vergüenza y el miedo operan con referencia a Dios. El hombre y la mujer se esconden, no el uno del otro, sino de la presencia de Dios. La interrogación

divina reduce el sentimiento de vergüenza y miedo a su última raíz en el pecado. Dios no permite que el hombre trate lo físico como si fuera razón suficiente de su sensación, sino que obliga al hombre a reconocer en él el reflejo de lo ético.

LAS TRES MALDICIONES

Las tres maldiciones se pronuncian en la misma secuencia en que se cometió el pecado. En la maldición sobre la serpiente yace una promesa de victoria sobre la serpiente y su simiente. El ser condenado a ir sobre su vientre permite que la simiente de la mujer le hiere la cabeza, mientras que la serpiente sólo puede herir el calcañar de la simiente de la mujer. El principio de la victoria final se resuelve aún más en sus elementos principales en la formulación dada a esta maldición. Ellos son los siguientes:

(a) La iniciativa divina en la obra de liberación. El énfasis descansa en el pronombre: Dios dice 'Pondré enemistad'. Aquí no se trata principalmente de un llamamiento al hombre, sino de una promesa divina. Dios tampoco instiga o promueve simplemente la enemistad; Él soberanamente lo dice.

(b) La esencia de la liberación consiste en una inversión de la actitud asumida por el hombre hacia la serpiente y Dios respectivamente. El hombre, al pecar, se puso del lado de la serpiente y se opuso a Dios. Ahora la actitud hacia la serpiente se vuelve de hostilidad; esto debe llevar consigo un cambio correspondiente en la actitud del hombre hacia Dios. Siendo Dios el impulsor de la guerra contra Satanás, el hombre, uniéndose a esto, se convierte claramente en el aliado de Dios.

(c) Se declara la continuidad de la obra de liberación; la enemistad se extiende a la simiente de la mujer y de la serpiente. La promesa de Dios es que mantendrá la enemistad en la línea de descendencia humana y no permitirá que desaparezca. La frase, 'simiente de la mujer' indica que el organismo de la raza será atraído dentro del círculo de la redención, lo cual, por supuesto, no significa que todos los individuos se vuelvan enemigos de la serpiente. El punto es que Dios salva no solo a los hombres individualmente, sino a la simiente de la mujer.

Traducido por: David Taype

Con referencia a la simiente de la serpiente, hay dos puntos de vista. Según uno, esta frase designa esa parte de la raza humana que continúa del lado de la serpiente. En ese caso, 'semilla' se usa metafóricamente. La objeción a esto es que así la simiente de la serpiente sería al mismo tiempo parte de la simiente de la mujer, mientras que las dos aparecen claramente separadas. A esto se ha respondido que en adelante sólo los aliados de Dios constituyen la verdadera humanidad; que solo ellos merecen el nombre de la 'simiente de la mujer'. Parece más plausible buscar la simiente de la serpiente fuera de la raza humana. El poder del mal es un poder colectivo, un reino del mal, del cual Satanás es la cabeza. A los malos espíritus se les llama simiente de la serpiente para asimilar la figura a la del inciso correspondiente. Si bien no descienden de Satanás por propagación física, derivan de él su naturaleza.

(d) Se predice el resultado de la enemistad. En la RV, la interpretación del texto dice: "Él te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar". Pero en el margen, como traducción alternativa, se da, 'él estará al acecho de tu cabeza, tú estarás al acecho de su calcañar'. El verbo, en hebreo, es shuf y la traducción marginal lo hace equivalente a sha'af. Esto originalmente significa 'golpear' algo, luego 'buscar chasquear' algo, es decir, 'estar al acecho'. El verbo shuf aparece, fuera de este pasaje, sólo dos veces en el Antiguo Testamento [Job 9:17; Sal. 139:11]. El texto del Salterio parece incapaz de significar ni 'magullar' ni 'acechar'. Pero en Job parece indicarse la sensación de magulladura. A la traducción del texto se objeta que, si bien es apropiado desde la simiente de la mujer hasta la serpiente, no es el verbo natural para describir lo que hace la serpiente. Esta objeción no es seria. Si uno fuera a sustituir la idea de 'magullar' por la de 'acechar', se obtendría el mismo resultado, a saber, se ajusta a una cláusula y no a la otra. Aparte de esto, nada se diría en ese caso sobre el tema de la lucha. Tanto en griego como en arameo, las palabras para 'golpear' y 'golpear' se usan para mordeduras y picaduras. Quizás también el verbo en la segunda cláusula se repite desde la primera para que la misma expresión pueda ser retenida. En Rom. 16:20, Pablo usa la palabra 'herir' con evidente alusión al pasaje que tenemos ante nosotros. Obsérvese que el pronombre 'ella' en 'Te herirá en la cabeza', tiene como antecedente 'la simiente de la mujer', no, como diría la Vulgata, la mujer misma, traducción que ha llevado a algunos comentaristas romanistas a encontrar a la Virgen María aquí.

Traducido por: David Taype

'SEMILLA'

En cuanto a la palabra 'semilla', no hay razón para apartarse del sentido colectivo en ninguno de los dos casos. La simiente de la serpiente debe ser colectiva, y esto determina el sentido de la simiente de la mujer. La promesa es que, de alguna manera, de la raza humana vendrá un golpe fatal que aplastará la cabeza de la serpiente. Sin embargo, indirectamente se insinúa la posibilidad de que al dar este golpe fatal la simiente de la mujer se concentre en una sola persona, pues debe notarse que no es la simiente de la serpiente sino la serpiente misma cuya cabeza será magullada. En la primera mitad de la maldición se contrastan las dos semillas; aquí la simiente de la mujer y la serpiente. Esto sugiere que como en el clímax de la lucha la simiente de la serpiente será representada por la serpiente, de la misma manera la simiente de la mujer puede encontrar representación en una sola persona; no estamos autorizados, sin embargo, a buscar aquí una referencia exclusivamente personal al Mesías, como si sólo Él se refiriera a 'la simiente de la mujer'. El Apocalipsis del Antiguo Testamento aborda el concepto de un Mesías personal muy gradualmente. Le bastó al hombre caído saber que a través de su poder y gracia divinos, Dios sacaría de la raza humana la victoria sobre la serpiente. En esa fe podía descansar. El objeto de su fe era mucho menos definido que el de la nuestra, que conocemos al Mesías personal. Pero no obstante, la esencia de esta fe, considerada subjetivamente, era la misma, a saber, la confianza en la gracia y el poder de Dios para traer la liberación del pecado.

SUFRIMIENTO HUMANO

Finalmente, notamos la revelación de la justicia en las maldiciones sobre la mujer y el hombre. La mujer está condenada a sufrir en lo que constituye su naturaleza de mujer. (Para la construcción precisa o posible enmienda del texto hebreo, cp. Comentario de Dillmann, in loco.) El elemento de gracia entretejido con esto consiste en la implicación de que, a pesar de la pena de muerte, la raza humana podrá propagarse a sí misma. . El castigo del hombre consiste en trabajar hasta la muerte. No es pena el trabajo como tal, pues el hombre ha sido puesto en el jardín para labrarlo y cuidarlo. Pero se hace referencia al trabajo doloroso, al trabajo que trae la muerte. Esto se aplica al trabajo en general, pero la forma en que la maldición lo pone se

deriva de la forma de trabajo más primitiva, la de labrar la tierra. Al mismo tiempo, esto trae a colación la idea de que el hombre debe trabajar en adelante por el alimento más necesario. La suya será una verdadera lucha por la subsistencia. Con el sudor de su rostro comerá pan, y 'pan', quizás, en lugar de significar comida en general, se refiere específicamente a la comida producida del suelo, en contraste con el alimento anterior más fácil de conseguir, el fruto del jardín. . Nada se dice de un deterioro subjetivo en el hombre, haciendo su trabajo pesado y al final fatal. La causa asignada es objetiva, a saber, la productividad de la naturaleza se ve perjudicada. Maldita será la tierra por causa del hombre; da espinas y cardos; aquí el elemento de gracia mezclado con la maldición consiste en que el pan será después de todo pan; sustentará la vida. Así como la mujer está capacitada para traer nueva vida al mundo, así el hombre estará capacitado para sustentar la vida con su trabajo.

Traducido por: David Taype

5:

LA REVELACIÓN DE NOAQUIO Y EL DESARROLLO QUE CONDUCE A ELLA

Dos rasgos caracterizan la revelación de este período. En primer lugar, su significado no radica en la esfera de la redención, sino en la esfera del desarrollo natural de la raza, aunque en última instancia tiene una relación importante con el progreso posterior de la redención. En segundo lugar, la revelación aquí tiene en general un carácter negativo más que positivo. Se contenta con otorgar un mínimo de gracia. No se podría evitar un mínimo ni en la esfera de la naturaleza ni en la de la redención, porque en la primera esfera, sin al menos algún grado de interposición divina, habría resultado el colapso del tejido-mundo, y en la segunda la continuidad del cumplimiento de la promesa se habría roto si la gracia especial se hubiera retirado por completo. Estas dos características encuentran su explicación en el propósito del período en general. Tenía la intención de sacar a relucir las consecuencias del pecado cuando se lo dejaba a sí mismo en la medida de lo posible. Si Dios hubiera permitido que la gracia fluyera libremente hacia el mundo y acumulara una gran fuerza en un período corto, entonces la verdadera naturaleza y las consecuencias del pecado se habrían revelado de manera muy imperfecta. El hombre habría atribuido a su propia bondad relativa lo que en realidad era producto de la gracia de Dios. Por lo tanto, antes de que se lleve a cabo más la obra de la redención, se ilustra claramente la tendencia descendente del pecado, para que posteriormente, a la luz de este movimiento descendente, pueda apreciarse la verdadera causa divina del curso ascendente de la redención. Esto constituye la influencia indirecta del período bajo revisión sobre la redención.

La narración se desarrolla en tres etapas. Primero describe el rápido desarrollo del pecado en la línea de Caín. En conexión con esto, describe la

obra de la gracia común en el don de la invención para el avance de la civilización en la esfera de la naturaleza. Muestra además que estos dones de la gracia fueron abusados por los Cainitas y se subordinaron al progreso del mal en el mundo. Tenemos aquí una historia de rápida degeneración, tan guiada por Dios como para sacar a relucir la tendencia inherente del pecado a conducir a la ruina, y su poder para corromper y degradar todo lo bueno que aún pudiera desarrollarse. En lo que concierne a este círculo de la humanidad, los hechos confirman la interpretación dada anteriormente al período. Los detalles de la descripción se eligen evidentemente con miras a enfatizar el resultado. La muerte de Abel por Caín ilustra un rápido desarrollo del pecado, que se convirtió en asesinato en la segunda generación. De ahí la manera cuidadosa en que se describe la conducta de Caín antes y después del acto. Caín cometió su pecado con premeditación, habiendo sido advertido de antemano. Después del acto niega su pecado, se muestra desafiante, repudia toda obligación a la ley del amor. Incluso después de que Dios ha pronunciado sentencia sobre él, él está exclusivamente preocupado por las consecuencias de su pecado, no por el pecado mismo. Cuando se compara esto con el acto cometido en el paraíso, se hace evidente que se había producido un rápido progreso en la corrupción del corazón humano. El pecado demuestra ser lo suficientemente poderoso como para prostituir los dones de la gracia común de Dios en la esfera de la naturaleza para propósitos del mal. El primer paso en el progreso natural lo da Enoc, el hijo de Caín, quien construyó una ciudad. Después, en la octava generación desde Caín, aparecen las invenciones de la ganadería, de la música, de la metalurgia. Los inventores eran hijos del cainita Lamec, de cuya canción parece que el aumento de poder y prosperidad que ellos hicieron posible solo provocó un mayor alejamiento de Dios. La canción [Gén. 4:23, 24] es una canción de espada. Delitzsch bien observa que es una expresión de la arrogancia titánica. Hace de su poder su dios, y lleva su dios, es decir, su espada, en su mano. Lo que Dios había ordenado como una medida de protección para Caín es despreciado aquí, y la única confianza puesta en la venganza humana a través de la espada. Incluso Caín todavía sentía la necesidad de la ayuda de Dios; el espíritu de Lamec depende sólo de sí mismo. No queda rastro del sentido del pecado. También está registrado que Lamec cambió la relación monogámica entre los sexos por una de poligamia.

Traducido por: David Taype

CAINITAS Y SETHITAS

A continuación, la narración procede a describir el desarrollo de las cosas en la línea de los setitas [Gén. 4:25–5:32]. En relación con esta línea nada se dice acerca de las invenciones naturales y el progreso secular. Es la continuidad de la redención lo que se subraya. Los dos tipos de progreso aparecen distribuidos en las dos líneas de los cainitas y los setitas. Dios a veces elige familias y naciones que se encuentran fuera de la esfera de la redención para continuar el progreso en la cultura secular. Ejemplos de esto son: los griegos, quienes fueron los cultivadores del arte; y los romanos, que recibieron una genialidad para el desarrollo de las instituciones jurídicas y políticas. Nótese que, mientras que entre los setitas se marca cuidadosamente la continuidad de la redención, no se dice nada acerca de una nueva afluencia de gracia especial, incluso entre ellos. La importancia de la narrativa sigue siendo negativa. No es que los setitas hicieran grandes progresos en el conocimiento y servicio de Dios, sino que se mantuvieron relativamente libres de la degeneración de los cainitas; esta es la carga de la narración. Sus aspectos más destacados están en los contrastes trazados entre ciertas figuras sobresalientes de esta línea y las correspondientes figuras prominentes de la sucesión Cainita. Así, Caín y Abel se enfrentan entre sí. Del mismo modo, Enoc, hijo de Caín, y Enós, hijo de Set. Pero la culminación del contraste se ve en la séptima generación. Aquí el setita Enoc y el cainita Lamec son opuestos. A diferencia del orgullo y la arrogancia de Lamec, se dice que Enoc "caminó con Dios". Esto significa más que el hecho de que llevó una vida piadosa, porque las frases habituales para eso son 'andar delante de Dios' y 'andar en pos de Dios'. 'Andar con Dios' apunta a una relación sobrenatural con Dios. La frase se usa después de esto pero dos veces en el Antiguo Testamento, de Noé en la secuela inmediata, y en Mal. 2:6 de los sacerdotes. Obviamente, se pretende alguna conexión entre este grado único de cercanía a Dios y la exención de muerte de Enoc. A través de la traducción del patriarca, se proclama una vez más que donde se ha restaurado la comunión con Dios, se producirá la liberación de la muerte. La corrección de la visión adoptada de 'caminar con Dios' puede verificarse a partir de la tradición apocalíptica posterior de los judíos, que representa a Enoc como el gran profeta, iniciado en todos los misterios. Con la descripción del Cainita Lamec, se notará, se abandona la persecución de la línea Cainita. La otra línea se continúa hasta llegar a Noé. En armonía con esto, la cronología se adjunta a

la línea sethita, porque la cronología es el marco sobre el cual se suspende en las Escrituras el progreso de la redención. El único otro punto conmemorado en la tradición setita se refiere a la declaración de Lamec, el padre de Noé, en el nacimiento de su hijo: "Éste nos consolará de nuestro trabajo y del trabajo de nuestras manos, porque (no de la tierra) del tierra que Jehová ha maldecido' [5:29]. Este dicho expresa un profundo sentido de la carga de la maldición, y en la medida de la carga del pecado, la causa de la maldición, y también expresa una expectativa, quizás prematura, de que de esta carga pronto habrá alivio, consuelo. encontrado. Contrasta vívidamente una vez más con el sentimiento pagano de los cainitas, quienes no sintieron la maldición o, si la sintieron, esperaban alivio de ellos mismos y de sus invenciones humanas.

A pesar de estos casos aislados de la continuidad de la gracia redentora, el relato como un todo tiende a resaltar el propósito divino antes formulado. Incluso el bien que se mantuvo vivo no pudo hacer retroceder al mal. Nada se dice acerca de cualquier influencia procedente de los setitas sobre los cainitas. Mientras el poder de la redención permaneció estacionario, el poder del pecado se fortaleció y estuvo listo para atacar el bien que aún existía.

El carácter del período a este respecto encuentra su expresión más clara en lo que se dice, en tercer lugar, sobre la mezcla de los cainitas y los setitas a través del matrimonio mixto. Estos últimos se dejaron asimilar a la maldad de los primeros. Dios permitió que esto continuara hasta el punto en que la lección de las potencias destructivas inherentes del pecado se había enseñado por completo, y donde no podía continuar más, porque Noé y su familia solo habían permanecido fieles, la continuidad de la obra de Dios apareció en peligro, y donde se había llegado el momento de enseñar la lección final del juicio, sin la cual todo el período habría fracasado en su propósito. En la declaración anterior se sigue la interpretación más usual de 'las hijas de los hombres' y 'los hijos de Dios'. Las primeras son mujeres de los Cainitas, las segundas son Setitas. Esta interpretación, sin embargo, es discutida por no pocos exegetas. Sostienen que 'los hijos de Dios' aquí designa, como lo hace a veces en otros lugares, seres sobrehumanos, ángeles. No discutiremos todos los argumentos que pueden usarse a favor o en contra de cada uno de estos dos puntos de vista. Sólo el primero parecería encajar en la construcción de la significación del período como un todo hecha anteriormente. Asumimos que el período tiene el propósito de

mostrar el resultado necesario del pecado, cuando se deja que se desarrolle libremente. Si se acepta la teoría del ángel, esto tenderá a oscurecer la idea a la que se apunta. En tal caso, ya no tendremos un desarrollo del pecado humano abandonado a sí mismo, sino un desarrollo bajo la influencia de un factor sobrehumano absolutamente extraordinario ab extra. El carácter ilógico de la contraposición entre 'hijas de los hombres' e 'hijos de Dios', en el caso de que estos últimos también pertenezcan al género humano, no es determinante. En el idioma hebreo, a veces se opone un género a una parte del género, como si los dos se excluyeran mutuamente. La explicación está en la circunstancia de que en tales casos se piensa que el todo tiene sólo las características genéricas y nada más, mientras que a la parte se le atribuye cierta distinción que la eleva por encima del género, al que sin embargo lógicamente pertenece. Así que aquí: las hijas de los hombres, es decir, de los que eran hombres y nada más, se oponen a los que, siendo hombres naturalmente, tenían la distinción de ser además de esto hijos de Dios. PD. 73:5 y Jer. 32:20, son casos completamente similares. Se ha insistido en que el nombre 'hijos de Dios' en un sentido espiritual estaría fuera de lugar en una etapa tan temprana de la revelación, pero esto pasa por alto el hecho de que el uso no se remonta a ese período; se emplea desde el punto de vista del escritor. Un argumento a favor de la teoría del ángel se toma de la Epístola de Judas vs. 7; aquí, después de la descripción de la caída de los ángeles en el v. 6, el escritor prosigue: 'Así como Sodoma y Gomorra y las ciudades de alrededor, como éstas se entregaron a la fornicación y fueron en pos de carnes extrañas, etc. .' Se insta a que las palabras 'así como éstos' deben unir a los ángeles del v. 6 y las ciudades de la llanura, de modo que el pecado de los primeros también habría sido de tipo sexual, relaciones sexuales de ángeles con seres humanos. seres Y la confirmación de esto se encuentra aún más en el término 'carne extraña' que significa que los ángeles fueron tras los seres humanos. No se puede negar que este argumento de Judas tiene algo de fuerza. Sin embargo, si se mira detenidamente, no es concluyente y está abierto a ciertas objeciones. Algunos intérpretes consideran que 'de la misma manera que éstos' vincula no a los ángeles del v. 6 y las ciudades del v. 7, sino a Sodoma y Gomorra y 'las ciudades de alrededor'. En ese caso no se hace referencia a la fornicación de los ángeles. Una seria objeción a la teoría surge de la frase 'tomar para sí esposas', que podría significar nada menos que matrimonio mixto permanente, no fornicación casual, entre ángeles y mujeres, algo difícil de imaginar. Finalmente, la 'carne extraña' parece difícil de encajar

en la teoría de los ángeles, porque los ángeles según el Antiguo Testamento no son 'carne'. Por otro lado, la palabra encaja precisamente en lo que era la abominación de las ciudades del llano, a saber, la homosexualidad.

Debe observarse que los escritores críticos a menudo conectan con la visión del ángel la suposición adicional de que la narración en Génesis 6 pretende dar cuenta del origen del pecado, que el escritor no estaba familiarizado con la historia de la caída en el anterior capítulos, es decir, que las dos cuentas pertenecen a documentos diferentes. Esto es lo que hace que la exégesis sea de primera importancia.

En cuarto lugar, en 6:3, 5-7, tenemos el resumen divino del resultado del período y el juicio pronunciado sobre la raza antediluviana. Con respecto al v. 3, existe una considerable incertidumbre de interpretación. Esto surge de las dos palabras adhon y beshaggam, especialmente de la primera. La palabra dun o din puede traducirse como "esforzarse" o "gobernar". El significado anterior es adoptado por la AV, que traduce: 'Mi espíritu no luchará siempre con el hombre'. La RV en el texto retiene esto, pero en el margen ofrece la alternativa: 'no permanecerá para siempre en el hombre'. Beshaggam es una forma compuesta que se puede resolver de dos maneras: puede tomarse como formada por la preposición be, el relativo sha (una abreviatura de esher') y el adverbio gam, 'también'. Esto produce 'en eso también'. O puede resolverse en la preposición be, el infinitivo del verbo shagag, 'desviarse', y el sufijo am, 'su'. Esto produce 'en su extravío'. Cada una de estas resoluciones puede unirse a cada una de las dos representaciones dadas de dun o din. La diferencia entre estos últimos es de gran importancia, pues la elección a favor de uno u otro colocará el enunciado en una esfera muy diferente. La versión con 'esforzarse' lo sitúa en el ámbito ético. Dios querría decir con esto que Él no siempre permitirá que Su Espíritu ejerza la influencia restrictiva que hasta ahora ha ejercido sobre el pecado. Se fija un cierto límite de tiempo, 120 años, para la abstención divina de retirar esta influencia; después de eso viene el juicio. Y la razón asignada es que el hombre también es 'carne', 'moral y religiosamente corrompido', o que en su extravío son carne, es decir, el juicio venidero conviene a su condición. La versión de dun o din con 'to rule' pone todo el asunto en la esfera física. El Espíritu de Dios es, según la enseñanza general del Antiguo Testamento, la fuente de la vida natural en el hombre [cp. Sal. 104:29, 30]. Dios al decir que Su Espíritu no morará indefinidamente en el hombre anuncia el propósito de poner fin a la

existencia física de la humanidad después del límite de 120 años. La razón es que él también es carne, por causa del pecado cayó presa de la corrupción física, o que en su extravío ellos se vuelven físicamente sujetos a la corrupción, que en realidad los alcanzará después de 120 años. La traducción del verbo con 'gobernar' o 'respetar' merece la preferencia. La noción ética de 'la carne', si es que aparece en el Antiguo Testamento, difícilmente puede esperarse que ocurra tan temprano. En la visión alternativa de las tres cosas mencionadas, el Espíritu, la carne, el acortamiento del período de vida de la humanidad, todos se encuentran en la misma línea. Algunos comprenderían los 120 años de la duración asignada en lo sucesivo a la vida de los hombres individuales. Esto no concuerda con los hechos posteriores. Solo podría aceptarse sobre la base de una visión crítica, según la cual el pasaje originalmente no tenía conexión con las narraciones patriarcales posteriores, y que fue escrito por alguien que no sabía nada de una inundación, pero asumió un desarrollo ininterrumpido de la humanidad. desde los primeros tiempos.

La otra parte del resumen divino, la declaración de los vss. 5-7, no ofrece dificultad. En los términos más fuertes se describe la maldad extrema alcanzada al final del período. Los puntos destacados son en primer lugar: la intensidad y extensión del mal ('grande en la tierra'); en segundo lugar: su interioridad ('toda imaginación de los pensamientos de su corazón'); en tercer lugar: el carácter absoluto del dominio del mal que excluye todo lo bueno ('sólo el mal'); cuarto: la obra habitual y continua del mal ('todo el día'). El mismo juicio o maldad irremediable se afirma aún más enfáticamente en las palabras: 'Se arrepintió Jehová de haber hecho hombre en la tierra, y le dolió en Su corazón'. De manera antropomórfica esto expresa la idea de que el desarrollo de la humanidad frustró el fin por el cual Dios había puesto al hombre sobre la tierra. Por eso dijo Dios: 'Destruiré de la faz de la tierra al hombre que he creado; tanto hombres como animales, reptiles y aves del cielo, porque me arrepiento de haberlos hecho'. La inclusión de los órdenes inferiores de vida muestra que a través de la humanidad todo el organismo de la naturaleza se ha infectado con el mal. Aún así se añade significativamente: 'Pero Noé halló gracia ante los ojos de Jehová'. Se preserva la continuidad de la raza. Dios salva lo suficiente del naufragio para permitirle llevar a cabo Su propósito original con la misma humanidad que Él había creado.

Traducido por: David Taype

REVELACIÓN DESPUÉS DEL DILUVIO

Llegamos ahora a la Revelación de Noé que tuvo lugar después del diluvio. En este sentido positivo, se tomaron medidas constructivas para llevar a cabo más el propósito divino. Una vez más, el recordatorio está en su lugar de que los principios revelados y las medidas tomadas no se relacionaron directamente con la prosecución de la redención, aunque tampoco se debe pasar por alto una relación indirecta con eso. Que el desarrollo de la vida natural se trata próximamente, se sigue de lo siguiente: lo que está ordenado por Dios y la promesa hecha tienen igual referencia a toda la familia de Noé. Pero sabemos que la obra de redención se llevó a cabo únicamente en la línea de Sem; el arreglo hecho ni siquiera se limita a la raza humana; está hecho con toda criatura viviente, es más, con la tierra misma; que el berith es un berith de la naturaleza se desprende del berith-signo; el arco iris es un fenómeno de la naturaleza, y absolutamente universal en su referencia. Todos los signos relacionados con la redención son signos sangrientos, sacramentalmente divisorios.

La revelación positiva de Noé procede en tres etapas. El primero de los tres recita el propósito de Dios, expresado en un monólogo, para instituir un nuevo orden de cosas. La segunda describe las medidas tomadas que dan contenido y seguridad a esta orden. El tercero relata cómo se confirmó el nuevo orden en forma de berith.

La primera sección consta de Génesis 8:20–22. Dios declara: 'No volveré a maldecir más la tierra por causa del hombre... ni heriré más a todo lo viviente, como lo he hecho. Mientras la tierra permanezca, no cesarán la sementera y la siega, el frío y el calor, el verano y el invierno, el día y la noche”. La regularidad de la naturaleza en sus grandes procesos fundamentales continuará de ahora en adelante. Sin embargo, se añade a esto una calificación: 'mientras permanezca la tierra'. Esto pertenece al trasfondo escatológico del diluvio [cp. 1 mascota. 3:20, 21; 2 mascotas. 2:5]. En el v. 21 se asigna el motivo de la declaración divina: 'porque el designio del corazón del hombre es malo desde su juventud'. Antes del diluvio Dios pronunció palabras casi idénticas para motivar la necesidad del juicio, 6:5. ¿Cómo puede explicar la misma declaración, primero, que el juicio es inevitable, y luego que no habrá repetición del juicio en lo sucesivo? La solución de la dificultad radica en la adición de las palabras 'desde su juventud' en el segundo caso. Lo descrito en Génesis 6:5, fue la culminación

histórica de un proceso de degeneración; que requería juicio. Lo que se describe aquí es el estado natural del mal en el corazón humano como tal, completamente aparte de las cuestiones históricas. Debido a que el mal está profundamente arraigado, ningún juicio puede curarlo. Por lo tanto, se debe recurrir a otros medios, y estos otros medios se volverían imposibles de ejecutar, si juicios catastróficos repetidos de esta naturaleza en lo sucesivo interfirieran con el desarrollo ordinario de la historia.

La segunda sección [9:1–7] relata las ordenanzas instituidas para hacer posible y salvaguardar este programa de paciencia. Estas ordenanzas se refieren a la propagación de la vida, la protección de la vida, tanto de los animales como de los hombres, y el sustento de la vida. Lo que se relaciona con el sustento de la vida se ha insertado en la promesa de protección de la vida de los animales, porque el permiso del alimento animal para un mejor sustento se unió naturalmente a esto. Para comprender estas medidas debemos visualizar claramente el estado reducido de la raza humana en el que había resultado el diluvio. De ahí que se escuche aquí el eco de algunas de las ordenanzas creativas originales. Se emiten de nuevo el mandato y la bendición de la fecundidad. La importancia de esto puede deducirse de su doble aparición, primero en el v. 1, y luego de nuevo en el v. 7. En cuanto a la protección de la vida humana contra los animales, el v. 2 establece la sujeción de los animales al hombre: ' el temor de vosotros y el pavor de vosotros será sobre todos los animales de la tierra, y sobre todas las aves de los cielos, con todo lo que la tierra hierve, y sobre todos los peces del mar; en tu mano son entregados'. A esto se añade en el v. 5: 'Y ciertamente demandaré la sangre de vuestras vidas; de mano de toda bestia la demandaré'.

Originalmente, había una supremacía del hombre [Gen. 1:26, 28], pero, tal como se instituyó en la creación, esto era de la naturaleza de una sumisión voluntaria. Esto se puede ver en las imágenes escatológicas dadas por los profetas, sobre los principios de un retorno del paraíso al final [Isa. 11:6–8]. En el estado de pecado el resultado se obtiene por el miedo y el pavor inculcados en los animales. Y Dios promete vengar al hombre donde los animales devoradores destruyen su vida: 'la sangre de vuestras vidas demandaré'. No es posible decir con certeza cómo funciona esta ley; se ha sugerido que todas las especies de animales carnívoros están condenadas a la extinción final. Intercalado entre estas referencias a animales hostiles está el permiso de la alimentación animal. El permiso está matizado: 'pero

carne con su vida, su sangre no comeréis'. Esto, junto con la promesa de venganza de los animales, revela el punto de vista. Dado que los animales no deben devorar al hombre de manera carnívora, el hombre tampoco debe comer animales como las bestias salvajes devoran a su presa viva. Debe mostrar la debida reverencia por la vida como una cosa sagrada, de la cual solo Dios tiene la disposición, y para cuyo uso el hombre depende del permiso de Dios. La ley levítica repite esta prohibición, pero añade como otro motivo el hecho de que la sangre cae sobre el altar, lo que, por supuesto, para el Antiguo Testamento hace que la prohibición de comer sangre sea absoluta. Por no distinguir entre el motivo simple y el complicado, esta práctica de abstención absoluta continuó en la iglesia durante muchos siglos. El llamado decreto de los Apóstoles [Hechos 15:20] hizo obligatoria la restricción para los cristianos gentiles, pero no porque la cosa fuera mala en sí misma, sino porque no se debe ofender a los hermanos judeocristianos.

El último punto se relaciona con la protección de la vida humana contra el asalto del hombre, y establece la ley divina para el castigo del asesinato: 'De mano del hombre, incluso de mano del hermano de cada hombre, demandaré la vida de hombre. El que derramare sangre de hombre, por el hombre su sangre será derramada, porque a imagen de Dios hizo El al hombre'. Algunos, con el fin de evadir la institución de la pena de muerte por asesinato, entenderían estas palabras como una mera predicción, que el asesinato es propenso a ser seguido por la venganza de sangre bajo la lex talionis. Esta exégesis se hace positivamente imposible por la cláusula añadida: 'porque a imagen de Dios hizo Él al hombre'. La imagen de Dios en el hombre nunca puede proporcionar una motivación para la probabilidad de la imposición de la venganza de sangre.

Queda la pregunta de qué tiene que ver la imagen de Dios en el hombre con la imposición de la pena de muerte. Se han dado dos respuestas a esto. Según uno, esta cláusula explica por qué un poder tan extraordinario de quitar la vida de otro hombre puede conferirse a un prójimo del hombre. Es en virtud de la soberanía de Dios, siendo parte de la imagen divina, puesta sobre él, que el hombre puede ejecutar justicia en asuntos capitales. Otros entienden que la cláusula proporciona la razón por la cual el ataque a la vida del hombre debe cumplir con esta pena extrema; en vida muerta es la imagen de Dios, es decir, la majestad divina la que es asaltada. Esta última interpretación merece la preferencia. Note la diferencia que aquí el

instrumento para la ejecución de la ordenanza divina está claramente indicado: 'por el hombre su sangre será derramada', mientras que en el caso de la retribución sobre los animales este aspecto del asunto se deja indefinido. Además, el motivo de la institución de la pena parece ser doble; por un lado, el contexto más amplio en el que se produce la ordenanza demuestra que es una medida de protección para la sociedad. Al mismo tiempo, la referencia a la imagen de Dios muestra que subyace algo aún más profundo. Bien se puede cuestionar si lo primero solo, y eso sin un mandato explícito de Dios, podría alguna vez justificar la imposición de la muerte de un hombre a otro. Las consideraciones sociales puramente utilitarias difícilmente serían suficientes aquí. Pueden entrar como razón secundaria sólo después de que el asunto haya sido puesto en el terreno elevado de la administración de justicia sancionada por Dios. El argumento que se encuentra con tanta frecuencia, de que la pena capital añade un segundo asesinato al primero, es un argumento basado en la ignorancia total de los hechos de la Escritura o en la negación abierta del carácter obligatorio de lo que enseña la Biblia. ¿Cómo se puede caracterizar eso como un asesinato duplicado que profesa basarse en el mandato más explícito de Dios, y contra el cual los hombres no tienen nada que oponer excepto objeciones sentimentales y una teoría no probada sobre la eficacia de mejora de las formas de disciplina que, por su propia naturaleza? excluir la pena de muerte?

La última sección es 9:8–17. Dios le da a Su promesa la forma de un berith al agregarle una señal solemne. Esto sirve al propósito de poner de manifiesto la absoluta seguridad del orden instituido. Jer. 33:25 habla en este sentido de la berith de Dios del día y la noche, es decir, de la sucesión infalible de estos dos. Quizás, sin embargo, hay más aquí que una introducción comparativa de la idea de berith: puede pretenderse una referencia real al episodio de Noachian. Este es ciertamente el caso en Isa. 54:9, donde la berith de Noé se erige en su infalibilidad como un tipo de la perpetuidad aún mayor de la promesa del juramento de redención de Dios. La promesa a Noé tiene su límite en la crisis escatológica, que pondrá fin a la tierra, pero, aunque en esa catástrofe final los montes se muevan y los collados sean removidos, aun así la misericordia de Dios no se apartará de Israel, ni el berith de su paz sea quitado [vs. 10]. La representación con respecto al signo del arcoíris es antropomórfica, pero por eso mismo más impresionante de lo que podría ser de otra manera. La idea no es, como

suele suponerse, que mediante el arco se le recordará al hombre la promesa divina, sino que Dios mismo, si le fuera posible olvidar, mediante la señal se le recordará su juramento: 'Cuando yo traigo una nube sobre la tierra, acontecerá que el arco se verá en la nube, y me acordaré de mi berith'. Con el arco iris es como más tarde fue con la circuncisión; ambos existieron antes, y en un tiempo determinado, el tiempo señalado, fueron consagrados por Dios para servir como signos de su berith. El signo aquí está conectado en su carácter con la ominosa fuerza de la naturaleza de la que promete protección. Se produce en el contexto de las mismas nubes que habían traído destrucción a la tierra. Pero es producido sobre éstos por los rayos del sol que en el simbolismo de la Escritura representan la gracia divina.

Traducido por: David Taype

6.

EL PERÍODO ENTRE NOÉ Y LOS GRANDES PATRIARCAS

Los puntos a discutir aquí son: [1] las liberaciones proféticas de Noé con respecto a su descendencia; [2] la mesa de las naciones; [3] la confusión de lenguas; [4] la elección de los semitas.

[1] Las liberaciones proféticas de Noé [Gén. 9:20–27]

Estas profecías son en el caso de Canaán (Ham) una maldición, en el caso de Jafet y Sem una bendición. Las palabras deben ser consideradas como palabras de profecía. Incluso el paganismo atribuye a tales declaraciones una influencia real para afectar a las personas en cuestión. Esta influencia fue concebida como mágica, pero en la Escritura se eleva al plano de profecía inspirada. Tales profecías en este período temprano representan el punto más alto de la marea creciente de la revelación.

Se observará que la base para la distinción entre maldición y bendición se encuentra en la esfera ética. La sensualidad desvergonzada de Cam, la modestia de Jafet y Sem, marcaron una diferencia en la moralidad común. Sin embargo, moldeó de la manera más trascendental todo el curso posterior de la historia de la redención. El proceso sobrenatural de la redención permanece en contacto con el desarrollo natural de la raza. Estos rasgos influyentes eran rasgos típicos. Eran la fuente de grandes disposiciones raciales. El evento tuvo lugar en un momento crítico en el que ningún evento significativo podría dejar de influir en la historia de las edades venideras. El Antiguo Testamento reconoce que entre los cananeos el mismo tipo de pecado maldito aquí era el rasgo dominante del mal. Las descripciones dadas en el Pentateuco no dejan lugar a dudas en cuanto a esto [cp. Lev. 18:22; Deut. 12:29–32]. Incluso entre los antiguos fuera de Israel (jafetitas) la depravación sensual en la vida sexual de los fenicios, y de los cartagineses en particular, se había vuelto proverbial.

Traducido por: David Taype

Se ha planteado la cuestión de por qué, en lugar de Cam, que había cometido el pecado, se maldice a Canaán, su hijo. Algunos suponen que Cam era el hijo menor de Noé y Canaán el hijo menor de Cam. El principio subyacente sería entonces que Cam es castigado en aquel hijo que mantiene con él la misma relación que mantuvo con Noé. Esto sacaría a relucir el hecho de que se trata de un pecado cometido contra su padre. No habría nada en esto en contra de la ley de retribución del Antiguo Testamento, porque el Antiguo Testamento no es en tales puntos tan mórbidamente individualista como lo somos nosotros. Especialmente en la primera parte de la revelación del Antiguo Testamento se enfatiza el principio de la solidaridad genérica [cp. Ex. 20:5, 6, donde se afirma la operación de la regla tanto in malam como in bonam partem]. La revelación posterior, especialmente en Ezequiel, trajo la solución más cercana al problema involucrado.

Sin embargo, los hechos de la relación genealógica antes asumida están sujetos a duda. La secuencia habitual en la que se dan los nombres de los hijos de Noé es Sem, Cam y Jafet, lo que indica que Cam ocupaba el lugar medio. Tampoco hay evidencia de que Canaán haya sido el hijo menor de Cam. 'El hijo menor' en la Versión Revisada, v. 24, no es concluyente, porque la palabra hebrea puede ser tanto comparativa como superlativa, lo que produciría 'hijo menor' (como en el margen de la RV), asignando a Cam el lugar medio en la tríada Bajo estas circunstancias es mejor adoptar una forma modificada del punto de vista propuesto, y decir: Cam fue castigado en uno de sus hijos porque había pecado contra su padre, y fue castigado en ese hijo en particular, porque Canaán reprodujo más fuertemente El carácter sensual del jamón. Debe notarse que no todos los descendientes de Cam son malditos sino solo los cananeos; los otros no reciben ni maldición ni bendición.

Finalmente, debemos tocar de pasada la solución crítica del problema que nos ocupa. Los críticos divisivos dicen que en la versión original de la historia, los tres hijos de Noé eran Sem, Jafet y Canaán, y que esto luego se cambió a la presente enumeración. Esto, por supuesto, requiere la eliminación de las palabras 'Ham el padre de' en el v. 22, y además de las palabras 'Ham es el padre de Canaán' en el v. 18. Estas palabras fueron añadidas posteriormente, de acuerdo con esta teoría. , cuando se alteraron las relaciones familiares de Noé. La maldición sobre Canaán consiste en ser

degradado a la servidumbre de sus hermanos. Esto se repite como un estribillo en la continuación de las bendiciones de Jafet y Sem.

El segundo miembro de la profecía se relaciona con Sem. Aquí parece significativo el uso del nombre Jehová. De hecho, este nombre contiene en sí mismo la bendición otorgada a Sem. Yace en esto, que Dios en la capacidad de Jehová, el Dios de la redención, se da a sí mismo a esta parte de la raza para posesión y disfrute religioso. Es una fórmula de Berith, que significa mucho más que el hecho de que los semitas adorarán a Jehová. Esta es la primera vez en las Escrituras que Dios es llamado el Dios de algún grupo particular de la humanidad. Es algo tan extraordinario como para inspirar al patriarca a pronunciar una doxología: 'Bendito sea Jehová, el Dios de Sem'. Resuelto en su significado explícito, diría: 'Bendito sea Jehová, porque está dispuesto a ser el Dios de Sem'.

El tercer miembro de la profecía es de interpretación más incierta. Dice: 'Dios ensanche a Jafet, y que habite en las tiendas de Sem'. Un punto de incertidumbre es el significado del verbo (yapht, un juego con el sonido del nombre Japhet). ¿Se debe tomar esto localmente o metafóricamente? El primero lo hace referirse a extensión de territorio, el segundo lo entiende de ampliación, es decir aumento de prosperidad. Un segundo punto de incertidumbre se relaciona con la pregunta, quién es el sujeto de la cláusula 'déjalo habitar'. ¿Se refiere esto a Dios oa Jafet? Las dos preguntas están interrelacionadas. Si el sujeto de la segunda cláusula es Jafet, entonces es natural entender la primera cláusula de ampliación del territorio. Morar en las tiendas de alguna tribu o pueblo es una forma común de describir la conquista de una tribu por otra. Que Jafet habite en las tiendas de Sem implica la conquista del territorio semítico por parte de los jafetitas. Por otro lado, si 'él' en 'que habite' se relaciona con Dios, entonces deberíamos parafrasear de la siguiente manera: Que Dios le dé gran prosperidad a Jafet, pero que le otorgue a Sem lo que trasciende con mucho toda dicha temporal, que Él (es decir, Dios) habite en las tiendas de Sem. En ese caso, se establece un contraste entre los dones objetivos otorgados a los jafetitas y la autocomunicación personal de Dios a los semitas. La traducción territorial de 'ampliar' que lleva consigo la referencia de 'él' a Jafet merece preferencia. El uso del nombre Elohim lo favorece, ya que no es de Elohim sino de Jehová de quien se predica tal morada llena de gracia. Entendiendo que los jafetitas invadieron las tierras de los semíticos, no debemos, sin embargo, alegorizar la declaración, como si se refiriera a una morada

espiritual entre los shemitas y los jafetitas. Se pretende una verdadera conquista política. Pero, en última instancia, tal conquista física tendrá como resultado la llegada de una bendición religiosa a Jafet. Ocupando las tiendas de Sem, encontrará allí al Dios de Sem, el Dios de la redención y de la revelación. La profecía, tanto en su importancia política inmediata como en sus últimas consecuencias espirituales, se cumplió mediante la subyugación del territorio semítico por parte de griegos y romanos. Porque esta bendición se convirtió en uno de los factores más potentes en la difusión de la verdadera religión sobre la tierra. Delitzsch destaca sorprendentemente: "Todos nosotros somos jafetitas que moramos en las tiendas de Sem".

[2] La mesa de las naciones

Como pieza de revelación verbal, esto no pertenece propiamente al período del que estamos tratando. Es algo incorporado en el relato mosaico, de cualquier fuente derivada. Sin embargo, en la medida en que arroja su luz hacia atrás sobre el proceder de Dios en el tiempo post-diluviano, estamos justificados en usarlo para el esclarecimiento de los eventos de este último. La tabla se anticipa un tanto en que habla de naciones, familias, lenguas, cuyo origen no se describe hasta el cap. 11. La tabla de los shemitas viene en último lugar, aunque genealógicamente no era la secuencia esperada, lo que prueba que no se trata de una genealogía secular. Es un capítulo perteneciente a la genealogía de la redención. La idea plasmada en la tabla es que, mientras que en un futuro próximo los shemitas constituirán la raza de la redención, las otras naciones no están de ningún modo descartadas permanentemente del campo de la Historia Sagrada. Sus nombres están registrados para expresar el principio de que en la plenitud de los tiempos la intervención divina significaba volver a ellos nuevamente y encerrarlos de nuevo en el círculo sagrado.

[3] La división de lenguas [11:1–9]

La construcción de una ciudad y una torre se inspiró primero en el deseo de obtener un centro de unidad, tal que mantuviera unida a la raza humana.

Traducido por: David Taype

Pero asegurar esta unidad no fue de ninguna manera el objetivo final del esfuerzo. La unidad debía brindar la posibilidad de fundar un imperio gigantesco, glorificando al hombre en su independencia de Dios. La crítica más reciente encuentra aquí dos mitos entretejidos, uno que describe la construcción de una torre para preservar la unidad, el otro relacionado con la construcción de una ciudad para ganar renombre. Pero esto, aunque se parece a la explicación que acabamos de dar, pierde la conexión interna entre los dos proyectos. La torre fue por el bien de la ciudad, y no hay necesidad de disección. Dios interfiere en la ejecución de este plan, no tanto, o al menos no sólo, por oposición a su espíritu impío, sino principalmente por fidelidad a su promesa, de que el desarrollo pecaminoso de la humanidad no desembocará de nuevo en una catástrofe repetida en el escala del diluvio. Si esto no ocurría, había que detener el progreso del pecado. Si toda la humanidad hubiera permanecido concentrada, el poder del pecado habría permanecido igualmente unido, y sin duda pronto habría vuelto a alcanzar proporciones estupendas. Por lo tanto, fue necesario romper la unidad de la raza. Como ha observado Delitzsch: "los productos inmorales e irreligiosos de una nación no son tan destructivos como los de una humanidad indivisa", y "muchas religiones falsas son mejores que una, ya que se paralizan entre sí".

Es cierto que, en abstracto, la unidad de la raza, intacta por las distinciones nacionales, es el ideal. Si el pecado no hubiera entrado, este habría sido sin duda el estado actual de las cosas, como lo será en la dispensación escatológica final [cp. Galón. 3:28]. Pero para el presente período intermedio esta no es la voluntad de Dios. El nacionalismo, dentro de los límites adecuados, tiene la sanción divina; un imperialismo que, en interés de un pueblo, borraría todas las líneas de distinción es condenado en todas partes como contrario a la voluntad divina. La profecía posterior alza su voz contra el intento de dominar el mundo, y eso no solo, como a veces se supone, porque amenaza a Israel, sino por la razón mucho más principal, que toda la idea es pagana e inmoral.

Ahora bien, es mediante el mantenimiento de las diversidades nacionales, tal como se expresan en la diferencia de lenguaje, y son a su vez sustentadas por esta diferencia, que Dios impide la realización del esquema intentado. Además de esto, sin embargo, se puede discernir un doble propósito divino positivo en este acontecimiento. En primer lugar había una intención positiva que concernía a la vida natural de la humanidad. Bajo la

providencia de Dios, cada raza o nación tiene un propósito positivo al que servir, cuyo cumplimiento depende del aislamiento relativo de los demás. Y en segundo lugar, los acontecimientos de esta etapa estaban estrechamente relacionados con la realización del plan de redención. Condujeron a la elección y formación separada de una raza y un pueblo. La elección, por su misma naturaleza, presupone la existencia de un número mayor entre los cuales se puede elegir.

[4] La elección de los semitas para proporcionar los portadores de la redención y la revelación.

Aquí debe plantearse la pregunta: ¿Había alguna idoneidad inherente en los shemitas para servir en esta tarea? La respuesta es afirmativa. Se toman en consideración dos rasgos, uno perteneciente a la esfera de la psicología, el otro a la esfera de la dotación religiosa. En relación con lo primero puede señalarse lo siguiente: Los shemitas tienen una mentalidad predominantemente pasiva, receptiva, más que activa o productiva. Al principio, este temperamento puede haber sido universalmente humano, ya que se adaptaba mejor a una etapa primitiva de conocimiento. Pero en este punto, donde la humanidad se separa en sus grandes ramas y las disposiciones raciales se diversifican, parece haber sido particularmente heredado y cultivado entre los semitas. La forma así asumida originalmente por la verdad aseguró la posibilidad de su traducción al mundo mental de otros grupos de la raza. Es cierto que nosotros, como no shemitas, experimentamos una dificultad considerable para comprender las Escrituras del Antiguo Testamento. Pero mucho mayores habrían sido las dificultades de la mente hebrea para aprehender una revelación dada en formas de pensamiento griegas. Al mismo tiempo, los shemitas deben haber poseído esta predisposición mental en un grado moderado. La facilidad con que árabes y judíos han asimilado el tipo de civilización indogermánica, y la gran contribución que han hecho al progreso del pensamiento científico y filosófico, prueban que llevan en sí una doble capacidad, la de recibir la verdad en su forma concreta, y la de traducirla en otras formas abstractas de aprehensión.

En relación con la investidura religiosa antecedente se pueden señalar los siguientes puntos:

(a) El escritor francés Renan en un momento se esforzó por reducir esta dotación religiosa a una psicológica. Al observar que las tres grandes religiones monoteístas han surgido en suelo semítico, establece la hipótesis de un instinto monoteísta como característico de este grupo racial. Renan no consideraba superior este instinto, pero se sentía inclinado a conectarlo con una falta de poder imaginativo. En la actualidad esta teoría está totalmente desacreditada. En la escuela de crítica prevaleciente es corriente una explicación muy diferente del origen del monoteísmo. Surgió en un punto comparativamente tardío en la historia de Israel, a saber, en el período de los profetas, de aproximadamente 800 a 600 aC La forma de su origen fue así: estos profetas habían comenzado a percibir que Jehová era sumamente ético en su carácter, cuya percepción era el resultado de la perspectiva de que la existencia nacional y religiosa de Israel estaba a punto de ser sacrificada al principio de justicia retributiva. Eliminando el elemento de favoritismo nacional (gracia) de la concepción de Dios, y reteniendo como su contenido solo la idea de justicia estricta, fueron inducidos a percibir, ya que el núcleo de la Deidad de Jehová yacía en esto, que los dioses de los paganos, quienes carecían de esta calificación, no eran verdaderamente dioses, cuya percepción equivalía prácticamente al monoteísmo, aunque esta idea germinal tardó bastante en tomar forma y madurar.

Pero, al margen de estas construcciones totalmente diferentes de la escuela crítica, la hipótesis de Renan se derrumba ante el hecho de que numerosos grupos de shemitas parecen estar lejos de ser monoteístas en una época en la que el instinto ciertamente debería haber hecho algún acercamiento hacia el fin que se perseguía. Los edomitas y los moabitas eran semitas de un linaje tan puro como los hebreos, pero ninguno de ellos se convirtió en monoteísta durante el largo tiempo que están abiertos a nuestra observación en el Antiguo Testamento. Pasando de los parientes más cercanos de Israel a los asirios más remotos, los encontramos poseídos de una rica civilización, pero no obstante entregados a un tipo de politeísmo muy exuberante. Los árabes, sin duda, se convirtieron al final en monoteístas fanáticos, pero habían tomado prestado su monoteísmo de los judíos y los cristianos. Esto no es todo. Los mismos hijos de Israel continuaron sintiendo durante mucho tiempo los atractivos del politeísmo, después de haber conocido el monoteísmo durante suficiente tiempo (desde el punto de vista crítico) como para haberse imbuido completamente de él.

Traducido por: David Taype

Jeremías se queja [2:9–11] de que Israel está más inclinado a cambiar de Dios que las naciones paganas. No es difícil explicar esto. Las naciones paganas no deseaban cambiar, porque su religión era la expresión natural de su carácter. Israel luchó persistentemente para deshacerse del yugo del servicio de Jehová, porque la vieja naturaleza pagana de Israel se sentía como un yugo. Desde el punto de vista de que los shemitas tenían un instinto monoteísta, todo esto se vuelve completamente inexplicable.

(b) Después de haber tenido en cuenta todo esto, debe notarse, no obstante, que entre los grupos más pequeños aparece una cierta uniformidad de religión. Todas las deidades, por grande que sea su número, son más o menos modificaciones de la misma concepción fundamental. Esto puede verse fácilmente por la sinonimia de los nombres de las deidades. Y estos nombres se encuentran con ligeras variaciones de forma entre todas las tribus semíticas.

(c) Significativo a este respecto es también el elemento que parece estar más arriba en la conciencia religiosa semítica. Este es el elemento de sumisión, cp. la palabra 'Islam', queriendo decir esto mismo. Esta es, por supuesto, una idea que es esencial para toda religión, pero no en todas partes se desarrolla con la misma fuerza. Sin ella, la religión nunca puede convertirse en el factor supremo de la vida del sujeto religioso, lo que debe ser para actuar como una gran fuerza histórica. Los shemitas se han convertido en líderes en el mundo de la religión, porque la religión era el factor principal en su vida, sin importar si era para bien o para mal.

(d) Otra característica que vale la pena considerar aquí es lo que se ha llamado "particularismo tribal". Con esto se entiende la adoración de un dios por alguna tribu en particular en las relaciones tribales. No excluye la creencia en la existencia o el derecho al culto de otros dioses en otros círculos, o incluso en el mismo círculo, en otras relaciones. Esto no es monoteísmo, por supuesto, pero es una forma pronunciada de monolatría tribal.

(e) Estas peculiaridades de la religión semítica están muy alejadas de toda forma panteizante de tendencia hacia la unificación observada en otros lugares, y en la superficie aparentemente similar. Se pone gran énfasis en el carácter personal de la relación entre el dios y su adorador. El nombre del sujeto religioso semítico es ebed (siervo), y es un nombre personal

intensamente práctico. La devoción personal a la deidad es la nota clave de este servicio. Negativamente, lo mismo se revela en la cuidadosa distinción que se hace entre Dios y la naturaleza. La exaltación por encima de la naturaleza de la deidad, eso que en la terminología religiosa se llama la 'santidad' de los dioses (que bien se distingue de la santidad ética), es un rasgo sobresaliente. Donde así se siente el poder trascendente y la majestad de la deidad, se reduce mucho la tentación de confundir a Dios con el mundo o atraerlo al reino de la naturaleza o la materia. El monismo panteísta ordinario puede tender fácilmente precisamente en la dirección opuesta. La unidad que mantiene unidos a los dioses individuales puede convertirse en nada más que la vida impersonal de la naturaleza. Aquí el monismo y el politeísmo no sólo son reconciliables sino que se promueven mutuamente. Atraer a la deidad a los procesos de la naturaleza conduce a la introducción del sexo en la vida de lo divino. De aquí resulta una teogonía y la consiguiente multiplicación de los dioses. Parece haber razón para creer que, dondequiera que aparezcan tales rasgos en la religión semítica, no son una antigua herencia semítica, sino el resultado de influencias corruptoras introducidas desde el exterior. En Arabia, donde las tribus semíticas vivían más aisladas, tales características eran extremadamente raras incluso en la época de Mahoma. Aprendemos en los registros de la época de tres diosas solamente, y éstas no tuvieron relaciones sexuales con los dioses masculinos. En la mente de Israel siempre quedó la conciencia de que los elementos más groseros y sensuales de la idolatría eran ajenos, no solo a la religión legítima de Jehová, sino también a la antigua herencia semítica.

(f) Finalmente, debemos observar que tales disposiciones raciales religiosas no fueron autoproducidas a través de la evolución, por un lado, ni suficientes por sí mismas, según el principio de la evolución, para producir la religión superior del Antiguo Testamento. Es claro que los rasgos en los que nos hemos detenido se encuentran más bien en la línea de un movimiento descendente que ascendente. Fuera de Israel los encontramos en tiempos históricos no en aumento, sino decididamente en disminución. Dentro de Israel mismo podemos rastrear la deriva descendente de esta fe semítica natural, no solo en la lucha con las influencias extranjeras, sino también en un declive interno gradual. Lo que existió, y continuó manteniéndose vivo, fue el remanente de un conocimiento más puro de Dios, preservado de la extinción por Dios mismo.

Traducido por: David Taype

En cuanto al otro punto, que la religión superior del Antiguo Testamento no es una simple evolución desde los comienzos inferiores, es suficiente señalar que en ningún otro lugar del mundo semítico ha aparecido un tipo similar de religión superior, excepto en Israel. La única explicación razonable de la singularidad de Israel a este respecto es que aquí intervino otro factor, el factor de la revelación sobrenatural.

La conexión de la revelación posterior y esta antigua religión semítica se muestra en los dos nombres divinos más antiguos y comunes, El y Elohim. El uso bíblico con respecto a la palabra 'nombre' difiere considerablemente del nuestro. En la Biblia el nombre es siempre más que un signo convencional. Expresa carácter o historia. Por lo tanto, un cambio en cualquiera de los aspectos frecuentemente da lugar a un cambio de nombre. Esto se aplica igualmente a los nombres de Dios. Explica por qué ciertos nombres divinos pertenecen a ciertas etapas de la revelación. Sirven para resumir el significado de un período. Luego no son nombres que el hombre da a Dios, sino nombres que Dios se da a sí mismo.

Hay además que distinguir en la Biblia un significado triple del término 'nombre' en sus conexiones religiosas. Primero, puede expresar una característica divina. Lo que llamamos un atributo, el Antiguo Testamento lo llama un nombre de Dios. Tal designación de adjetivo puede pasar fácilmente a un nombre propio. Dios es santo; ese es Su nombre. Pero se convierte en un nomen proprium cuando el profeta habla de Él como 'El Santo de Israel'. Luego, el nombre de Dios puede representar de manera abstracta y comprensiva todo lo que Dios ha revelado acerca de Sí mismo. Este es 'el nombre de Dios'. En este sentido, es simplemente equivalente a la Revelación, no, por supuesto, como un acto, sino como un producto. Este uso se aplica tanto a la Revelación General como a la Especial. El nombre de Dios es glorioso en toda la tierra. Los piadosos confían en el nombre de Dios, hacen de ella una torre alta. En tercer lugar, el nombre de Dios llega a representar de manera realista a Dios mismo. El nombre es equivalente a Dios en Teofanía. De esto hablaremos más adelante.

El nombre El probablemente deriva de la raíz ul que significa 'ser fuerte'. Entonces, El primero significó 'fuerza', luego 'el fuerte'. Otra etimología hace que El provenga de alah, 'preceder', lo que daría lugar a 'líder' o 'comandante'. Según otros, El procede de la misma raíz que la preposición el. Entonces significaría 'el que se estira hacia las cosas'. O, 'Aquel a quien

otros acuden en busca de ayuda'. Esto, sin embargo, es demasiado abstracto. Al explicar que significa poder, debemos tener cuidado de tomar poder en el sentido dinámico, porque otro nombre parece expresar el elemento de autoridad.

Originalmente, El debe haber sido de uso frecuente. Todavía aparece como apelativo en la frase: 'Está en el el (poder) de mi mano' [Gén. 31:29; cp. prov. 3:27; micrófono 2:1]. Gradualmente El fue suplantado por Elohim. En algunos de los escritos posteriores del Antiguo Testamento no aparece en absoluto. En el Cantar de Moisés [Ex. 15], se utiliza varias veces. El período posterior lo empleó principalmente en la poesía. También siguió utilizándose en nombres teofóricos o designaciones poéticas de Dios. El aparece en el Antiguo Testamento algo más de 200 veces.

La derivación de Elohim es incierta. Puede provenir de una raíz semítica con el significado básico de 'temer, estar perplejo y, por lo tanto, buscar refugio'. A partir de ahí, sólo hay un paso hacia la noción de 'temor', y esto se objetivaría en el sentido de 'Aquel a quien se debe temer', o 'Aquel a quien se llega con temor o pavor'. Una teoría bastante novedosa se basa en la observación de que El no tiene plural y Elohim no tiene singular, por lo que Elohim se considera la formación plural regular de El. Hay, sin embargo, otro singular de Elohim, a saber, Eloah, que, sin duda, aparece solo en escritos poéticos y, por lo tanto, puede ser una forma artificial para suplir el singular que falta. Algunos críticos consideran que este plural es un remanente del uso politeísta, que se remonta a un período en el que la gente conocía muchas divinidades, no solo un Dios. En contra de esto dice el hecho de que Elohim ocurre solo entre los hebreos, y tal forma plural para una sola deidad no se encuentra entre otras tribus semíticas. Israel, siendo la única nación semita que desarrolló el monoteísmo, difícilmente habría conservado, solo entre todos los demás, tal rastro de politeísmo original. Elohim es simplemente un plural que expresa majestad, magnitud, plenitud, riqueza. Probablemente Dios fue llamado Elohim, porque la plenitud de Su poder se extendía en todas direcciones. El plural no necesita tener más sabor politeísta que la palabra griega theotes (femenino) prueba que todas las deidades griegas originales fueron mujeres. Elohim no se usa en nombres teofóricos. El hebreo a veces tiene que usarlo como un verdadero plural numérico, por ejemplo, cuando habla de dioses paganos. En tal caso, sin embargo, siempre se construye con un verbo en plural, mientras que en un caso de referencia al Dios verdadero toma un verbo en

singular. El nombre Elohim aparece en el Antiguo Testamento más de 2500 veces.

Traducido por: David Taype

7.

LA REVELACIÓN EN EL PERÍODO PATRIARCAL

OPINIONES CRÍTICAS

La primera pregunta que se plantea es si los patriarcas Abraham, Isaac y Jacob son personajes históricos. Los historiadores que sostienen la teoría de la evolución afirman que la descendencia de familias o naciones de un solo hombre es en todas partes en el campo de la historia una pura ficción. Desde esta perspectiva, la pregunta se vuelve urgente, ¿cómo surgieron estas figuras? El problema involucra dos elementos, uno en cuanto al surgimiento de los incidentes y personajes en la narración, el otro en cuanto al origen de los nombres.

Común a la mayoría de las explicaciones de la escuela crítica es la opinión de que los incidentes y las descripciones de los personajes surgieron de un autorretrato y una autoidealización del pueblo de Israel posterior, durante la época del reino. Los israelitas tenían una fuerte conciencia de su propia distinción con respecto a otras personas. Así que en estas historias se reflejaron a sí mismos.

En cuanto al origen de los nombres no existe tal unanimidad de opinión. Según algunos, los nombres son nombres tribales, y la relación de afinidad entre estas figuras refleja relaciones tribales. Los movimientos atribuidos a los patriarcas representan movimientos tribales y migraciones. El máximo de historicidad concedido desde este punto de vista es que, por ejemplo, Abraham pudo haber sido el líder de una tribu que lleva su nombre. Si bien esto destruye la historicidad de los patriarcas en el sentido tradicional, muchos lo consideran una posición hiperconservadora, porque todavía permite una base legendaria de los hechos. Dillman, a quien se consideraba un erudito conservador, asumió esta posición.

Una segunda visión es mucho más extrema. Sus representantes se encuentran principalmente entre los críticos de Wellhausen; especialmente

Stade lo ha resuelto. Según él, los nombres Abraham, Isaac y Jacob no tenían nada que ver originalmente con la historia genealógica hebrea, sino que son nombres de figuras cananeas. Fueron llevados por semidioses cananeos, considerados por las tribus cananeas como sus antepasados, y adorados como tales en diferentes lugares. Cuando Israel ocupó la tierra, comenzaron a adorar en estos lugares como los cananeos habían adorado allí durante mucho tiempo, incluyendo a Abraham, Isaac y Jacob en su propia lista de deidades. Aprendiendo gradualmente a sentirse como en casa en Canaán, pronto llegaron a sentir que estos lugares sagrados les pertenecían y que, por lo tanto, los dioses adorados en ellos debían ser hebreos, no cananeos. Para expresar esto y crearle una especie de título legal a partir de la historia, enmarcaron la ficción de que sus propios antepasados Abraham, Isaac y Jacob, habían estado anteriormente en Tierra Santa y consagraron estos lugares. Así, Abraham fue asignado en la narración del Génesis a Hebrón, Isaac a Beerseba, Jacob a Betel.

En tercer lugar, también se ha intentado explicar estos nombres a partir de antecedentes babilónicos. Sara era la diosa de Harán, Abraham un dios del mismo lugar: Labán, el dios de la luna. Las cuatro esposas de Jacob son las cuatro fases de la luna. Los doce hijos de Jacob son los doce meses del año; los siete hijos de Lea son los siete días de la semana; el número de hombres con que Abraham derrotó a los invasores, 318, constituye el número de días del año lunar.

LA HISTORICIDAD DE LOS PATRIARCAS

En respuesta a estas diversas construcciones debemos ante todo subrayar que la historicidad de los patriarcas nunca puede ser, para nosotros, un asunto de poca importancia. Siendo la religión del Antiguo Testamento una religión fáctica, no es cierto que estas figuras conserven la misma utilidad, a través de las lecciones que se pueden extraer de sus historias, que la que tendría la historia real. Esto prejuzga la respuesta a la pregunta fundamental, para qué sirve la religión. Si, según el principio pelagiano, no tiene otro propósito que el de enseñar lecciones religiosas y morales a partir del ejemplo, entonces la historicidad ya no tiene importancia material. Podemos aprender las mismas lecciones de figuras legendarias o míticas. Pero, si según la Biblia son verdaderos actores del drama de la redención, el

verdadero comienzo del pueblo de Dios, la primera encarnación de la religión objetiva; si Abraham fue el padre de los fieles, el núcleo de la Iglesia; entonces la negación de su historicidad los vuelve inútiles desde nuestro punto de vista. Todo el asunto depende de cómo concebimos la necesidad del hombre como pecador. Si esto se interpreta sobre el principio evangélico, no podemos, sin una grave pérdida de valores religiosos, asignar estas cifras dadas a la región del mito o la leyenda. Si estamos dispuestos a estar satisfechos con el tenor religioso y moral de las historias, entonces la conclusión es inevitable de que la existencia histórica de Jesús también se ha convertido en un asunto insignificante. Aún más: si los patriarcas no fueran históricos y alguna realidad aún pudiera parecer deseable, sería difícil decir por qué esto debería comenzar con Moisés. Si no hay historicidad antes de eso, entonces el proceso de redención se pierde en una niebla prehistórica en sus comienzos. La única posición lógica es que, si se necesita una historia de redención, debería comenzar con Adán y Eva.

En cuanto a la teoría de la autoidealización, observamos que ésta de ningún modo explica todos los hechos. Uno esperaría, por supuesto, a priori, alguna semejanza entre antepasados y descendientes. Pero la semejanza postulada sobre esa base no cubre en modo alguno los elementos de la descripción en su conjunto. El parecido entre el pueblo y el patriarca es mayor en el caso de Jacob. No es tan grande en los casos de los otros dos. Luego hay diferencias entre los patriarcas e Israel en más de un aspecto. El patriarca Abraham se eleva muy por encima del punto más alto que jamás haya alcanzado la nación. La fe nunca fue característica de Israel como nación. Por otro lado, la narración se detiene en ciertas debilidades y pecados de los patriarcas, no sólo en lo que respecta a Jacob, sino también en lo que respecta a Abraham. Wellhausen observa que en los documentos J y E se representa a los patriarcas bajo un control excesivo de sus esposas. Estas mujeres, en su opinión, parecen más generosamente dotadas de carácter que sus maridos. Pero, uno podría preguntarse, ¿cómo pudieron los varoniles y belicosos israelitas de la época del reino primitivo haber encontrado sus ideales expresados en tales figuras? Tampoco hay acuerdo perfecto en las costumbres. Se nos dice que Abraham se casó con su media hermana, y tal acción no era habitual entre Israel en tiempos posteriores.

Tampoco pueden explicarse satisfactoriamente los nombres a partir de una personificación de tribus. Jacob, es cierto, se presenta como un nombre regular para el pueblo; Isaac muy rara vez se le da tal uso; pero Abraham no

aparece en ninguna parte como nombre tribal. Wellhausen lo admite, pero trata de explicarlo sobre la base de que Abraham fue una creación de la fantasía poética, y como tal atrajo hacia sí todo el material de idealización y embellecimiento que existía, dejando poco para el adorno de Isaac y Jacob. Esto, sin embargo, se refuta a sí mismo, porque, en caso de que Abraham fuera la última creación, habría sido la figura más pobre y menos decorada, ya que Isaac y Jacob se apropiaron de todo el material existente.

La derivación mitológica de los nombres de Babilonia es una teoría que aún no está madura para una discusión histórica seria. Gunkel, el más brillante defensor de la influencia babilónica sobre el Antiguo Testamento, admite que esto es así. Admite que hasta ahora todos los intentos de derivar los nombres de los patriarcas del panteón babilónico han resultado fallidos. En ninguna parte del Antiguo Testamento hay rastro de adoración dirigida a los patriarcas; por el contrario, enfatiza que no eran objetos propios de culto. Cp. Es un. 43:27, 'Tus padres pecaron, y tus maestros se rebelaron contra mí'; e isa 63:16, 'Porque tú eres nuestro Padre, aunque Abraham no nos conozca, ni Israel nos reconozca'.

TEOFANÍAS

Debe hacerse una distinción entre la forma y el contenido de la revelación en el período patriarcal. En cuanto a la forma, notamos que poco a poco va ganando importancia, en comparación con el pasado. Antiguamente se decía simplemente que Dios hablaba al hombre, sin decir nada sobre la forma de este discurso, ni si iba acompañado de alguna apariencia. Ahora por primera vez aparece una descripción más o menos circunstancial de la forma. En general, podemos decir que la revelación, mientras aumenta en frecuencia, al mismo tiempo se vuelve más restringida y protegida en su modo de comunicación. La sacralidad y la privacidad de lo sobrenatural comienzan a hacerse sentir.

A Abraham la primera revelación le llegó después de la forma anterior e indefinida. En Gén. 12:4 Jehová le 'habla', pero apenas ha entrado en la tierra prometida se introduce un cambio de expresión. En Génesis 12:7 leemos que Jehová 'se apareció' a Abraham (literalmente, Él 'se dejó ver por Abraham'). Aquí hay algo más que un mero discurso. El surgimiento de un

nuevo elemento también se reconoce por la construcción del altar, porque el altar es un santuario o casa de Dios. En Génesis 15:13 tenemos nuevamente la declaración indefinida de que Jehová 'dijo a Abraham'. Pero en Génesis 15:17 tiene lugar una manifestación visible, una teofanía. En la forma del horno humeante y la antorcha encendida Dios pasa. La teofanía asume aquí el carácter de algo temible. En el capítulo 17:1 leemos nuevamente que Jehová se dejó ver por Abraham; y que esto era una teofanía se sigue de la declaración del v. 22, 'Y dejó de hablar con él, y Dios subió de Abraham'.

De la vida de Isaac casi desaparecen las teofanías, aunque leemos en Génesis 26:2, 24 que Jehová se dejó ver por Isaac. En la vida de Jacob regresan, pero con una frecuencia decreciente en comparación con la vida de Abraham. En Génesis 28:13 leemos que Jehová le habla a Jacob desde lo alto de la escalera, pero esto fue en un sueño. Sin embargo, en Génesis 35:9 leemos: 'Y Dios se apareció de nuevo a Jacob, cuando salía de Padan-aram, y lo bendijo' [cp. Génesis 48:3]. Aún más marcada es la ausencia de teofanías en la vida de José.

Como se indicó anteriormente, con frecuencia se construían altares en lugares de teofanía, lo que indica una conciencia de que el lugar se había convertido en cierto sentido en el asiento de la presencia de Dios. Los patriarcas volvieron a estos lugares, para invocar allí el nombre de Dios. [Gén. 13:4; 35:1–7].

Notamos a continuación que la mayoría de estas teofanías estaban confinadas a localidades definidas, todas las cuales se encontraban dentro de los límites de la tierra prometida. Hay aquí un comienzo del apego de la presencia redentora de Jehová a la tierra de Canaán. Sin duda, los críticos, aunque reconocen la importancia de los hechos, los explican sobre el principio diferente de que las historias de la teofanía se enmarcaron más tarde para dar sanción divina a los santuarios antiguos. Pero esto no concuerda con el hecho de que hubo algunas teofanías sin la posterior erección de un altar [Gen. 17:1]; y de nuevo, leemos de la erección de un altar donde no se menciona ninguna teofanía anterior [Gen. 13:18; 33:20]. Es cierto que algunos de estos lugares se convirtieron posteriormente en santuarios populares, pero esto se explica perfectamente por el recuerdo de las antiguas teofanías que quedan en la mente de la gente. La historia

patriarcal no surgió de la localidad; por el contrario, el carácter sagrado de la localidad se originó en la historia.

También se observa la especialización del tiempo de la revelación. Jehová se apareció a los patriarcas de noche [Gén. 15:5, 12; 21:12, 14; 22:1–3; 26:24]. En la noche el alma se retrae en sí misma, lejos de las experiencias y escenas del día. Así se protege la privacidad de la transacción.

El mismo efecto, en mayor grado, se obtiene cuando la revelación ocurre en forma de visión. La palabra 'visión' tiene un uso tanto específico como generalizado. El significado original es el de recibir revelación por la vista en lugar de por el oído, aunque, por supuesto, dentro del marco de la visión se incluye el oído de tipo interno. Debido a que en la antigüedad la forma visionaria era la que prevalecía, la visión fácilmente se convirtió en el término general para revelación, y conservó este sentido, aunque después la forma de revelación se había vuelto más diferenciada [cp. Es un. 1:1]. A veces, el cuerpo estaba anormalmente afectado o se separaba del sentido interno por el cual se producía la audición. La visión en tales casos era una visión interior, una visión sin la ayuda del ojo corporal, pero no obstante una visión real y objetiva. En la historia patriarcal el término 'visión' aparece dos veces [Gen. 15:1; 46:2]. En este último lugar leemos que Dios habló 'en visiones de la noche'.

La mención de la noche nos lleva a pensar aquí en visiones específicamente llamadas. En Génesis 15, el asunto es mucho más complicado. Aquí también se habla repetidamente de la noche [vss. 5, 12, 17]; y sin duda vss. 12–17 describen una experiencia visionaria real. En el v. 1 aparece la palabra 'visión': 'La palabra de Jehová vino a Abram en visión, diciendo...' Ahora surge la pregunta; ¿Cuánto de las siguientes ocurrencias cubre esto? ¿Se relaciona con los vss. 1–12, o se usa como anticipación de los vss. 12-17? Esto último es difícil, porque el participio 'diciendo' vincula lo que le sigue inmediatamente con la expresión 'vino en una visión' [vs. 1]. Y surge también una dificultad cronológica si los vss. 2–12 deben entenderse como un simple discurso no visionario. El marcado de los puntos en el tiempo en los que ocurrieron los diversos elementos es tan difícil de concebir en la experiencia ordinaria de vigilia. En el v. 5 es de noche, porque las estrellas brillan. En el v. 12 el sol 'apenas se está poniendo'. En el v. 17 'el sol se puso'. En una visión, las leyes ordinarias de la secuencia del tiempo no se cumplen. En consecuencia, colocar toda la revelación en una visión elimina

la dificultad cronológica y nos permite considerar el todo como una narración continua, a pesar de las discrepancias de tiempo. Según este punto de vista, la visión no comienza con el v. 12; ya le pertenece la visión del cielo estrellado en el v. 5. Y sin embargo, el 'sueño profundo' y el 'horror de una gran oscuridad' [vs. 12] describen tan inequívocamente los fenómenos de una visión que se avecina, que tendremos que hablar de una visión dentro de una visión, algo así como el juego dentro del juego en 'Hamlet'. Aún así, la dificultad no es decisiva. El sueño y el horror de una gran oscuridad quizás representen un estado psíquico anormal elevado dentro del estado visionario ya anormal como tal. Sin embargo, si lo anterior pareciera demasiado complicado, se brinda un remedio simple, aunque drástico, al entender la palabra 'visión' en el v. 1 como una revelación genérica. Sin duda, esto no elimina la dificultad cronológica entre el v. 5 y el v. 12; para ello será necesario además colocar un intervalo de al menos un día entre los dos puntos de tiempo mencionados.

Con la revelación como suceso nocturno, la forma onírica se da naturalmente, porque los sueños pertenecen a la noche. Pero todavía hay otro motivo obviamente involucrado. Al soñar, la conciencia del soñador se libera más o menos de su personalidad. De ahí que los sueños se usaran preferentemente como vehículo de revelación donde el estado espiritual no estaba adaptado para el contacto con Dios. De esta manera, la personalidad no apta fue hasta cierto punto neutralizada, y la mente fue un mero receptáculo del mensaje. Las personas paganas reciben revelación a través de este medio [Gen. 20:3; 31:24; 40:5; 41:1]. Dentro de la familia escogida, los sueños eran igualmente utilizados donde la espiritualidad de la persona estaba inmadura o en un punto bajo [Gen. 28:12; 31:11; 37:5, 9]. Cabe señalar que la procedencia divina o la veracidad de la revelación no se ve afectada por su venida en forma de sueño. Se usan los mismos términos que en otros modos de revelación: Dios viene en sueños, habla en sueños [Gén. 20:6; 28:13; 31:24]; lo mismo se aplica a las visiones [Gen. 15:1; 46:2]. Dios tiene acceso directo a la vida onírica y control total sobre todo lo que entra en ella.

EL ÁNGEL DE JEHOVÁ

Traducido por: David Taype

La forma de revelación más importante y característica en el período patriarcal es la del 'Ángel de Jehová' o 'el Ángel de Dios'. Las referencias son: Génesis 16:7; 22:11, 15; 24:7, 40; 31:11; 48:16 [comp. también Hos. 12:4, con referencia a Gén. 32:24ss.].

La peculiaridad en todos estos casos es que, por un lado, el Ángel se distingue de Jehová, hablando de Él en tercera persona, y que, por otro lado, en la misma expresión habla de Dios en primera persona. De este fenómeno se han ofrecido diversas explicaciones. Para explicarlo, se consideran dos puntos de vista críticos. Algunos han propuesto traducir la palabra mal'akh como un sustantivo abstracto, que significa una embajada, una misión, que Jehová envió de sí mismo de manera impersonal. Se supone que la razón de esta concepción residía en la creencia primitiva de que Jehová, que había habitado tanto tiempo en el Sinaí, no podía en persona salir de este lugar, pero que, sin embargo, deseando acompañar a su pueblo en su viaje a Canaán y durante su permanencia en la tierra santa, podía enviar una influencia de sí mismo para hacer lo que no podía hacer por su presencia personal. Según este punto de vista, la concepción es muy antigua, y se remonta por lo menos a la entrada de Israel en la tierra santa.

El segundo intento considera que la formación de la figura del Ángel se debe a la idea judía tardía de la exaltación de Dios. Se pensó que era indigno de Dios entrar en contacto e intercambio tan estrechos con la creación terrenal como las viejas historias ingenuas relatadas de Él. Por lo tanto, las historias se reescribieron desde este punto de vista semideísta, y todos los rasgos y acciones de este tipo se representaron como exhibidos o realizados por un ser intermedio de la clase de los ángeles. Según este entendimiento, la figura es de origen tardío, tan tardía como el surgimiento de esta forma deísta de pensar acerca de Jehová.

Una objeción común se encuentra en contra de estas dos teorías. Es esto, que si el diseño hubiera sido para salvaguardar la inamovibilidad del Sinaí o la inadecuación de mezclarse con la criatura, entonces los escritores o redactores habrían tenido mucho cuidado de no dejar instancias donde las características objetables ocurrido, sin corregir. Tal como están las cosas, al lado del modo novedoso de la revelación de los ángeles, continúan ocurriendo en la narración teofanías del tipo antiguo desaprobado. Algo del tipo de una corrección posterior en la producción de la figura no puede haber tenido lugar. Además, en la segunda teoría, deberíamos esperar en

lugar de 'el Ángel de Jehová' la otra frase, 'un Ángel de Jehová'. La objeción de que, ante un nombre propio, el nombre precedente que se encuentra en el estado constructo se vuelve inevitablemente determinado, en otras palabras, que sería imposible hacer indeterminado a 'Ángel de Jehová', aunque se haya querido así, no es válida. . El hebreo tiene una forma de decir 'un ángel de Jehová'. Todo lo que es necesario es insertar la preposición lamed entre Ángel y Jehová: 'un Ángel para Jehová'. Si la intención hubiera sido mantener separados a Dios y la criatura, los interesados en esto nunca habrían permitido que el Ángel hablara como Jehová, pues esto habría oscurecido el hecho mismo que se deseaba resaltar.

De los dos puntos de vista discutidos, uno descuida la distinción entre el Ángel y Dios, el otro descuida la identidad entre ambos. El problema es cómo hacer justicia a ambos. Solo hay una forma en que esto puede hacerse: debemos suponer que detrás de la doble representación yace una multiplicidad real en la vida interior de la Deidad. Si el ángel enviado fuera partícipe de la Deidad, entonces podría referirse a Dios como su enviador, y al mismo tiempo hablar como Dios, y en ambos casos habría realidad detrás de ello. Sin esta gran parte de lo que llamamos la Trinidad, la transacción no podría sino haber sido irreal e ilusoria. Pero no es legítimo inferir de esto que el propósito inmediato de tal modo de revelación fuera revelar la verdad de la Trinidad. Una cosa puede basarse en alguna realidad, sin la cual no podría ocurrir y, sin embargo, servir para inculcar otro hecho o verdad. Sólo en un período posterior y de manera indirecta se hicieron las teofanías de los ángeles para prestar servicio a la revelación de la Trinidad. En el momento de su primera aparición esto no se podía haber hecho, porque el interés supremo en ese momento era grabar profundamente en la mente de Israel la conciencia de la unicidad de Dios. La revelación prematura de la Trinidad habría sido, con toda probabilidad, una tentación para el politeísmo. Durante mucho tiempo la Deidad del Mesías y la personalidad del Espíritu Santo se mantuvieron más o menos en un segundo plano.

Pero, si no la verdad de la Trinidad, entonces ¿cuál fue el propósito por el cual se inauguró este nuevo modo de revelación? El propósito era doble: uno no del todo nuevo, el otro un nuevo punto de partida. Al primero lo podemos designar como el intento 'sacramental', al segundo como el intento 'espiritualizador'. Por intento 'sacramental' entendemos el deseo de

Dios de acercarse más a su pueblo, para asegurarle de la manera más manifiesta su interés y su presencia con él. Esta intención sacramental subyacía en todas las teofanías desde el principio. No fue introducido por primera vez a través de las apariciones del Ángel de Jehová. Sólo que, sin estas apariencias, no podría haberse realizado de la manera antigua y sencilla sin poner en peligro otro principio, el de la naturaleza espiritual de la Deidad. Cuando Dios caminó con los hombres y comió y bebió con ellos, y en forma corporal habló con ellos y los escuchó, la conclusión instintiva de que estas cosas eran el resultado de Su naturaleza, estaba muy cerca. Y, sin embargo, en realidad no tenían una conexión necesaria con su naturaleza, sino que eran condescendencias sacramentales de su parte. Como tales, eran indispensables. Pero por necesaria que fuera esta condescendencia sacramental, era igualmente necesario que la naturaleza espiritual de Dios fuera preservada como su trasfondo. Y esto se logró dando la impresión de que detrás del Ángel que hablaba como Dios, y que encarnaba en Sí mismo toda la condescendencia de Dios para hacer frente a la fragilidad y las limitaciones del hombre, existía al mismo tiempo otro aspecto de Dios, en el que Él no podía ser visto y recibido materialmente de tal manera, el mismo Dios de quien el Ángel habló en tercera persona. A través de esta división del trabajo entre Dios y Su Ángel se salvó el núcleo indispensable de la teofanía. El intento espiritualizante era auxiliar del sacramental. El Ángel es verdaderamente divino, porque de otro modo no podría haber cumplido la función sacramental de asegurar al hombre que Dios estaba con él. Pero la forma física visible de satisfacer esta necesidad no se debe a la naturaleza de Dios. La naturaleza del hombre, principalmente su naturaleza pecaminosa, lo exige.

En la encarnación de nuestro Señor tenemos la expresión suprema de este arreglo fundamental. La encarnación no es el resultado de ninguna necesidad inherente en Dios. La opinión contraria, aunque ampliamente difundida, tiene un trasfondo panteísta. Necesitamos a Dios encarnado por razones redentoras. Toda la encarnación, con todo lo que le corresponde, es un gran sacramento de redención. Y, sin embargo, incluso aquí se tiene un cuidado especial para impresionar a los creyentes con la espiritualidad absoluta de Aquel que se ha hecho así mismo de nuestra naturaleza. El principio en juego ha encontrado expresión clásica en Juan 1:18: 'A Dios nadie lo ha visto jamás; Dios unigénito, que está en el seno del Padre, Él lo ha declarado'. Debido a que todo el hecho de la aparición del Ángel estuvo

desde el principio al servicio de la redención, es natural que se le asigne la ejecución de importantes movimientos de redención. Inmediatamente después de la entrega del berith Él aparece en escena [Gén. 16:7]. Delitzsch bien observa: 'El fin y objeto de estas apariencias debe ser juzgado por su comienzo'. Veremos más claramente en el período mosaico que la ejecución divina del berith está encomendada en su totalidad a su ángel. Él protege a aquellos en particular cuyas vidas y trabajos están más íntimamente conectados con el berith. Jacob dice [Gén. 48:15, 16]: 'El Dios en cuya presencia anduvieron mis padres Abraham e Isaac, el Dios que me ha sustentado desde mi vida hasta el día de hoy, el Ángel que me ha redimido de todo mal, bendiga a estos muchachos'. Cp. también Mal. 3:1, 'el ángel del berith'. No sólo en naturaleza, sino también por función, el Ángel de Jehová se distingue de los ángeles ordinarios.

La forma en la que apareció el Ángel fue una forma asumida por el momento, dejada de lado tan pronto como se cumplió el propósito de su asunción. Por lo general, pero no siempre, era una forma humana. Algunos han pensado que durante la dispensación del Antiguo Testamento el Ángel estaba permanentemente en posesión de tal forma de apariencia. Esto iría en contra de la variabilidad de la forma en que se produjeron las manifestaciones. Anticiparía también la encarnación, en la que la novedad es precisamente que la Segunda Persona de la Deidad asume una forma que permanece permanentemente como la suya [Jn 1,14]. Un error aún más grave es la idea de que desde toda la eternidad esta Persona en la Deidad poseía una forma material adecuada para ponerlo al alcance de los sentidos. Esto es inconsistente con la espiritualidad de Dios, y habría hecho que la revelación del Ángel resultara en el mismo malentendido que pretendía evitar.

Finalmente, con respecto a la pregunta tan discutida, si el Ángel fue creado o no creado, una clara distinción entre la Persona y la forma de aparición es suficiente para responder. Si, como se sugirió anteriormente, la concepción del Ángel apunta hacia una distinción interna dentro de la Deidad, de modo que el Ángel es una prefiguración del Cristo encarnado, entonces claramente la Persona que aparece en la revelación no fue creada, porque Dios. En cambio, si por Ángel designamos la forma de manifestación de que se sirvió esta Persona, entonces el Ángel fue creado. Es lo mismo en el caso de Cristo: la Persona divina en Cristo es increada, pues la Deidad y el ser creado se excluyen mutuamente. No obstante, en cuanto a su naturaleza

humana, Jesús fue creado. La única diferencia a este respecto entre Él y el Ángel es que bajo el Antiguo Testamento la forma creada era efímera, mientras que a través de la encarnación se ha vuelto eterna.

Nos ocupamos sucesivamente de los elementos y principios de la revelación contenidos en la vida de cada uno de los tres grandes patriarcas. Lo que los tres tienen en común se trata en la discusión de Abraham, de modo que bajo el encabezado de Isaac y Jacob solo se examina el nuevo material relacionado con cada uno.

EL PATRIARCA ABRAHAM

[1] El principio de elección

El primer principio sobresaliente del procedimiento divino con los patriarcas es el principio de elección. Hasta ahora se había tratado la carrera en su conjunto. O, como en el caso de Noé, se había elegido una nueva raza de una antigua entregada a la destrucción. Aquí se saca una familia del número de familias semíticas existentes, y con ella, dentro de ella, se lleva adelante la obra redentora y reveladora de Dios. Este es el tremendo significado del llamado de Abraham. Cuando, después de esto, la revelación se dirige esporádicamente a los que están fuera de los límites de la elección, la razón es que han entrado en contacto con la familia elegida. Así, todo el curso de la obra especial de Dios está confinado dentro del estrecho canal de un solo pueblo. Los deístas y todo tipo de racionalistas argumentaron con frecuencia desde esto hasta la incredulidad del sobrenaturalismo bíblico. Si, argumentaban, Dios se hubiera tomado la molestia de introducir tal proceso de sobrenaturalismo, ciertamente se habría esforzado en hacerlo universal. Mirado de cerca, este argumento demuestra ser un reflejo del espíritu general del cosmopolitismo en el extranjero en esos tiempos, y que es solo una de las concepciones ahistóricas del Racionalismo. Debido a que el Dios del Racionalismo era en el fondo simplemente el Dios de la naturaleza, y la naturaleza es universal, por lo tanto Su autorrevelación debe ser tan amplia como la naturaleza. No se da cuenta de las características anormales de un estado de pecado, ni de las exigencias únicas de un procedimiento de redención. No se siente distinción entre el comienzo y las primeras etapas de la obra divina y su

posterior maduración. Debería haber sido creado completamente terminado, incapaz de progresar más desde el principio. Y debido a esta falsa perspectiva, o más bien falta de perspectiva, el estrechamiento próximo y la universalización última no se tienen en cuenta como condicionantes recíprocos.

Debe reconocerse que la elección tiene también un significado permanente, del cual hablaremos ahora. Pero antes que nada, se considera su propósito temporal e instrumental, y esto es lo que los racionalistas no lograron observar. La elección de Abraham, y en el desarrollo posterior de las cosas, de Israel, fue concebida como un medio particularista hacia un fin universalista. Tampoco se trata simplemente de una construcción teológica posterior, hecha a partir de una mirada retrospectiva al proceso terminado; desde el principio hubo, acompañando a los pasos que se iban estrechando, indicaciones de un último servicio a ser prestado, por la elección que comenzaba, a la causa del universalismo. El mismo hecho de que Canaán fuera elegido para la morada de la sagrada familia era una indicación de este tipo. Porque aunque, en comparación con Mesopotamia, Canaán era un lugar de relativa reclusión, y esto entró como un motivo para poner allí a los patriarcas, sin embargo, la investigación arqueológica de tiempos recientes ha demostrado que en sí misma Canaán no era de ninguna manera una tierra aislada, aparte de el gran comercio y la vida internacional del mundo antiguo. En realidad, era una tierra donde se cruzaban las líneas del intercambio. En la plenitud de los tiempos, su posición estratégica demostró ser de suma importancia para la difusión del Evangelio por toda la tierra.

La última intención universalista también se manifiesta en el encuentro entre Abraham y Melquisedec. Melquisedec se quedó fuera del círculo de elección formado recientemente. Era un representante del conocimiento anterior, pre-abrahamico, de Dios. Su religión, aunque imperfecta, de ninguna manera se identificaba con el paganismo promedio de las tribus. Abraham reconoció al El 'Elyon, a quien adoraba Melquisedec, como idéntico a su propio Dios [Gén. 14:18, 19]. Le da el diezmo y recibe de él la bendición otorgada en nombre de El 'Elyon, ambas acciones de significado religioso.

Y no sólo de manera indirecta o típica se puso de manifiesto este principio; en la forma más explícita desde el principio se le dijo a Abraham que en él

serían benditas "todas las familias de la tierra" [Gén. 12:3]. Existe cierta incertidumbre en cuanto a la interpretación exacta de las palabras que en hebreo significan 'serán bendecidos'. En algunos pasajes donde luego se repite la misma promesa divina [Gen. 22:18; 26:4] la especie del verbo empleado es Hithpael. Esto no admite otra cosa que la traducción refleja: 'en ti serán benditas las naciones de la tierra'. En otros pasajes se encuentra la especie Niphal [Gen. 12:3; 18:18; 28:14]. El Niphal puede ser pasivo o reflexivo. Se ha propuesto, en aras de la uniformidad, hacer que el sentido en todos los pasajes sea reflexivo. Las versiones en inglés, por otro lado, han obligado a los dos pasajes donde aparece Hithpael a tener un significado pasivo, lo que va en contra de la gramática. Tanto Pedro como Pablo, citando la promesa en el Nuevo Testamento, traducen pasivamente 'serán benditos' [Hechos 3:25; Galón. 3:8]. Lo mismo hizo la Septuaginta antes, sin discriminación de lecturas en el original. Las citas de los Apóstoles requieren la retención de la fuerza pasiva en los pasajes de Niphal. Aun así, el sentido reflexivo en los otros lugares tampoco carece de importancia religiosa. Traducida reflexivamente, la declaración significa que las naciones de la tierra harán un uso proverbial del nombre de Abraham al invocar sobre sí mismas la buena fortuna: 'Ojalá fuéramos tan bienaventurados como Abraham'. Delitzsch va tan lejos como para reivindicar para esto el pleno sentido espiritual inherente a la pasiva en el siguiente terreno: Si las naciones de la tierra hacen del nombre de Abraham una fórmula de bendición, entonces se expresan deseosas de participar en su destino, y bajo el plan divino de salvación está dispuesto de tal manera que al deseo de la bendición se une la herencia de la bendición. En otras palabras, el uso proverbial del nombre del patriarca de esta manera sería equivalente al ejercicio de la fe. Sin embargo, es dudoso que esto pueda mantenerse, ya que, naturalmente, en el caso de los deseosos, el deseo se relacionaría con la prosperidad temporal. Además, en Gén. 12:2, 3, donde la promesa aparece por primera vez, el contexto indica que se hace una distinción entre el aspecto inferior y el superior del asunto. De hecho aquí se distinguen tres cosas; primero tenemos 'sé tú una bendición', que en realidad es el uso proverbial; luego continúa la promesa: 'Bendeciré a los que te bendijeren, ya los que te maldijeren, maldeciré', lo que describe una determinación de la suerte de los extraños según la actitud asumida por ellos hacia Abraham; finalmente, las palabras finales dicen, 'y en ti serán benditas todas las familias de la tierra'. Aquí, evidentemente, la tercera

parte de la promesa es culminante y debe ir más allá de la primera y la segunda.

La historia de los patriarcas es más universalista que la del período mosaico. Cuando el pueblo se organizó sobre una base nacional y se separó de otras naciones por las reglas estrictas y exclusivas de la ley, el diseño universalista quedó algo relegado a un segundo plano. Además, a través del conflicto entre Egipto y los hebreos, la verdadera relación con el mundo exterior se volvió conflictiva. En el período patriarcal ocurría lo contrario. Poco se hizo para que la vida del pueblo de Dios, incluso en un sentido religioso externo, fuera diferente de la de su entorno. No se estableció ningún sistema ceremonial a gran escala para enfatizar una distinción. La circuncisión fue el único rito instituido, y dado que también lo practicaban las tribus vecinas, ni siquiera se diferenció realmente. Y positivamente también los principios sobre los cuales Dios trató con los patriarcas eran de una naturaleza altamente espiritual, tal que los haría universalmente aplicables. Pablo tiene una visión profunda de este significado universalista de la religión patriarcal. Su principal disputa con los judaizantes fue que insistieron en interpretar el período patriarcal sobre la base del período mosaico. El razonamiento [Gál. 3:15ff.] es en sustancia como sigue: a través del diatheke con Abraham, la relación entre Dios e Israel fue puesta sobre un fundamento de promesa y gracia; esto no podía cambiarse posteriormente, porque el arreglo más antiguo sigue siendo regulativo para las instituciones posteriores [v. 15], y la ley fue no menos de 430 años posterior al berit abrahámico. La religión revelada del Antiguo Testamento a este respecto se asemeja a un árbol cuyo sistema de raíces y cuya copa se extiende ampliamente, mientras que el tronco del árbol confina la savia a cierta distancia dentro de un estrecho canal. El período patriarcal corresponde al crecimiento de la raíz; la corona que se expande libremente a la revelación del Nuevo Testamento; y la forma relativamente constreñida del tronco al período de Moisés a Cristo.

No debemos olvidar, sin embargo, que la elección forma también un rasgo permanente en el procedimiento divino, y en consecuencia permanece, aunque con una aplicación diferente, vigente en el tiempo presente, no menos que en los días del Antiguo Testamento. En lo que se refiere a las personas, la gracia salvadora divina es siempre un principio diferenciador. Hay un pueblo de Dios, un pueblo elegido, un pueblo de elección, tan verdaderamente hoy como en el tiempo de los patriarcas. De esto también

Pablo estaba intensamente consciente. Lo encontramos en la Epístola a los Romanos razonando de una manera que a primera vista parece ser contradictoria. Por un lado, como entre judío y gentil, sostiene el principio del universalismo, y lo prueba a partir de la historia patriarcal [Gál. 4:22ss.]; por otro lado, como entre judío y judío, insiste en la discriminación; no todos los descendientes de Abraham son hijos de Dios y de la promesa [Rom. 9:6ss.]. El principio electivo, abolido en cuanto a la nacionalidad, continúa en vigor en cuanto a los individuos. Y aun en cuanto al privilegio nacional, si bien temporalmente abolido ahora que se ha cumplido su propósito, todavía queda reservado para el futuro un cierto cumplimiento de la promesa nacional electiva. Israel en su capacidad racial nuevamente en el futuro será visitado por la gracia salvadora de Dios [Rom. 11:2, 12, 25].

[2] La objetividad de los dones otorgados

El segundo rasgo distintivo de la revelación de Dios a los patriarcas se refiere a la objetividad de los dones que otorga. Tenemos aquí el comienzo de una religión fáctica, una religión que se adhiere a las interposiciones divinas objetivas en favor del hombre. No es que falte el aspecto subjetivo interno, sino que se desarrolla en estrecha dependencia del apoyo externo. Dios no comienza trabajando sobre los estados psíquicos internos de los patriarcas, como si fueran sujetos de reforma, una actitud no bíblica que, desafortunadamente, es característica de gran parte de la religión moderna. Comienza dándoles promesas. La nota clave no es lo que Abraham tiene que hacer por Dios, sino lo que Dios hará por Abraham. Entonces, en respuesta a esto, se cultiva el estado de ánimo subjetivo que cambia la vida interior y exterior.

Estrechamente relacionado con este rasgo hay otro, el carácter histórico-progresivo de la religión de la revelación. En él, lo más importante es que Dios ha actuado en el pasado, está actuando en el presente y promete actuar en el futuro. Quienes viven debajo de ella miran siempre hacia el pasado, es decir, su piedad tiene una sólida base de tradición. Incluso cuando desean progresar, no creen en la posibilidad de un progreso real y saludable sin continuidad con el pasado; aman y veneran lo que ha pasado y se atreven a criticar el presente a la luz del pasado, así como a la luz de la

razón, donde es necesario. Su contentamiento no es del tipo superficial, como el que interferiría con una profunda expectativa del futuro. Al mismo tiempo, no dependen para el progreso en el futuro de sus propias potencias o poderes adquiridos, sino de la misma interposición y actividad sobrenatural de Dios, que han producido el presente a partir del pasado. La religión bíblica es completamente escatológica en su perspectiva.

Es sobre todo, como ya lo fue con los patriarcas, una religión de modestia, porque la modestia es en la religión como en todas partes un fruto que crece en el árbol de la reverencia histórica solamente. La diferencia específica en este punto entre la religión bíblica y las religiones paganas, particularmente las religiones de la naturaleza, es fácilmente observable. Naturaleza-religión gira en torno al pensamiento de lo que es la deidad para todos los hombres y en todas las circunstancias. Presenta a la adoración de sus devotos un rostro el mismo ayer, hoy y siempre. Aquí no hay acción de la deidad, ni historia, ni progreso.

La acción objetiva de Dios estaba para los patriarcas entrelazada con las tres grandes promesas. Estos fueron primero, la familia escogida se convertiría en una gran nación; segundo, que la tierra de Canaán sería su posesión; tercero, que debían convertirse en una bendición para todas las personas.

[3] Las promesas se cumplen sobrenaturalmente

Junto a la objetividad de estas tres cosas prometidas, notamos como la tercera característica importante de la revelación, que enfatiza más fuertemente, tanto en palabras como en hechos, el monergismo absoluto del poder divino en el cumplimiento de las cosas prometidas; dicho de otro modo, el estricto sobrenaturalismo del procedimiento hacia el cumplimiento de las promesas. Esto explica por qué, en la vida de Abraham, tantas cosas proceden contra la naturaleza. No como si la contrariedad a la naturaleza poseyera algún valor positivo por sí misma. La contrariedad se elige simplemente como el medio práctico más conveniente para demostrar que la naturaleza fue trascendida aquí. A Abraham no se le permitió hacer nada por su propia fuerza o recursos para realizar lo que la promesa le presentaba. Con referencia a la tercera promesa, esto fue

excluido por la naturaleza del caso. Pero en lo que respecta a los otros dos, podría haber parecido como si él pudiera haber contribuido con algo hacia el fin en vista. De hecho, trató de proceder sobre el principio del sinergismo al proponer a Dios que Ismael debería ser considerado la simiente de la promesa. Pero esto no fue aceptado por la razón de que Ismael era el producto de la naturaleza, mientras que se requería un producto sobrenatural [Gen. 17:18, 19; Galón. 4:23]. Abraham se mantuvo sin hijos hasta una edad en la que estuvo 'como muerto', para que la omnipotencia divina pudiera ser evidente como la fuente del nacimiento de Isaac [Gén. 21:1–7; ROM. 4:19–21; heb. 11:11; Es un. 51:2]. Este último explica la filosofía divina de este, desde el punto de vista naturalista, tan extraño curso de acción: 'Mira a Abraham tu padre, ya Sara que te dio a luz; porque cuando era uno solo lo llamé, lo bendije y lo multipliqué. En relación con la segunda promesa podemos observar lo mismo. A Abraham no se le permitió adquirir ninguna posesión en la tierra prometida. Sin embargo, era rico y podría haberlo hecho fácilmente. Pero Dios mismo tuvo la intención de cumplir esta promesa también sin la cooperación del patriarca; y Abraham parece haber tenido cierta aprensión por esto, porque explica su negativa a aceptar cualquiera de los despojos del rey de Sodoma por el temor de que este último dijera: 'Yo enriquecí a Abram' [Gén. 14:21–23].

EL NOMBRE DIVINO 'EL-SHADDAI'

Este sobrenaturalismo en el trato de Dios con los patriarcas encuentra expresión en el nombre divino característico del período. Este es el nombre El-Shaddai. En esta forma completa, el nombre se encuentra seis veces en el Pentateuco y una vez en Ezequiel. Los pasajes son: Génesis 17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; Ex. 6:3; Ezequiel 10:5. A las seis referencias del Pentateuco puede ser necesario agregar una séptima si la lectura en Génesis 49:25 se cambia de eth-Shaddai a El-Shaddai. La forma más corta, posiblemente abreviada (Shaddai), aparece con más frecuencia en los otros libros del Antiguo Testamento. En Job aparece más de 30 veces, y se ha considerado como un síntoma del carácter antiguo de la historia o de haber sido escrita en el estilo de un período más antiguo. En cualquier caso, revela una conciencia de la gran antigüedad del nombre. Además, el nombre en esta forma abreviada se encuentra dos veces en el Salterio

[68:14; 91:1]; tres veces en los profetas [Isa. 13:6; joel 1:15; Ezequiel 1:24]; y una vez en Rut [1:21].

Se han propuesto varias etimologías, algunas de ellas bastante indignas de la ocasión de su ocurrencia. Nöldeke encuentra en la terminación ai el sufijo posesivo, que daría el significado de 'mi Señor'. Pero la palabra nunca se usa para dirigirse a Dios, y Dios la usa de sí mismo. Donde los hombres lo usan, es de Dios en tercera persona. Otros proponen conectar el nombre con una palabra algo similar que significa 'demonios' en Deut. 32:17 y Salmo 106:37, dos contextos que hablan de la idolatría de Israel en el desierto. Pero la palabra allí se vocaliza de manera diferente (shedim). También hay una interpretación naturalista según la cual significaría 'el tronador'. Nuestra elección parece estar entre las dos etimologías siguientes: (a) la palabra se compone de la nota del relativo sha y el adjetivo dai, 'suficiente', que significa 'Aquel que es suficiente', ya sea para sí mismo o para los demás . Esto se encuentra en las versiones griegas posteriores, que traducen hikanos. (b) O puede derivarse del verbo shadad, que significa 'dominar', 'destruir'. En esta derivación, el nombre significaría 'el superpoderoso', 'el destructor' o 'el todopoderoso'. Esta es la opinión de algunos de los traductores de la Septuaginta. En esa versión, a menudo se traduce ho Pantokrator, 'el Gobernante de Todo'.

La segunda de estas dos derivaciones merece la preferencia. Explica mejor la aparición del nombre en la historia patriarcal. Dios es llamado allí El-Shaddai, porque a través del sobrenaturalismo de Su proceder, Él, por así decirlo, domina a la naturaleza al servicio de Su gracia, y la obliga a promover Sus designios. Así, el nombre forma un vínculo de conexión entre El y Elohim, por un lado, y Jehová, el nombre mosaico, por el otro. Si el primero significa la relación de Dios con la naturaleza, y Jehová es Su nombre redentor, entonces se puede decir que El-Shaddai expresa cómo Dios usa la naturaleza para la sobrenaturaleza. En Isa se observa una clara conexión entre el verbo shadad y Shaddai. 13:6 y Joel 1:15. En los pasajes del Salterio y en Rut se enfatiza claramente la omnipotencia y soberanía de Dios. La concepción también encaja en el tenor general de Job y Ezequiel.

LA FE COMO SE ENCUENTRA EN LA RELIGIÓN PATRIARCAL

No es más que un reflejo del sobrenaturalismo en la esfera objetiva, que en el campo subjetivo de la religión patriarcal la idea de fe salte repentinamente a la prominencia. Esto constituye el cuarto aspecto importante de la significación doctrinal de nuestro período. Génesis 15:6 es la primera referencia bíblica explícita a la fe. Hablando en términos generales, la fe tiene un significado doble en la enseñanza y experiencia bíblica: es, en primer lugar, dependencia del poder sobrenatural y la gracia de Dios; y en segundo lugar, el estado o acto de proyección a un mundo espiritual superior. Últimamente se le ha tratado en este último sentido con preferencia, ya veces con un propósito evidente de minimizar su importancia sotérica. La psicología de la fe ha sido estudiada, desde el punto de vista teológico, no siempre felizmente, porque los datos bíblicos no han sido cuidadosamente comprobados. Puede ser útil saber algo acerca de la psicología de la fe, pero es de mucha mayor importancia comprender su función religiosa en la redención, y a menos que se comprenda esta última, la psicología puede resultar, desde el punto de vista bíblico, pura tontería.

Para los escritores bíblicos, la fe no es un denominador común al que, de una manera vaga, se pueda reducir todo sentimiento y aspiración religiosos. Por la razón indicada, la fe fue en la vida de Abraham el principal acto religioso y estado de ánimo. Toda su vida fue una escuela de fe en la que la formación divina desarrolló paso a paso esta gracia. Incluso al principio hubo una fuerte demanda sobre la fe del patriarca. Fue llamado a dejar su país, familia, casa paterna. Y Dios al principio no nombró la tierra de su destino. 'La tierra que te mostraré' fue su única descripción. Como heb. 11:8 nos dice: 'Él salió sin saber a dónde iba'. La declaración en Génesis 12:7, de que Dios le daría ese país en particular, fue una sorpresa para él. De Génesis 15 aprendemos que hubo al mismo tiempo en Abraham una fe relativamente madura y un intenso deseo de que la insuficiencia de su fe fuera aliviada por una mayor seguridad. Cuando Dios prometió que su posteridad sería numerosa como las estrellas, él creyó y le fue contado por justicia. Pero con referencia a la herencia prometida de la tierra, dudó.

Aquí hay una buena observación psicológica. La fe y el deseo de tener más fe frecuentemente van de la mano. La razón es que por medio de la fe nos aferramos a Dios, y al asir el objeto infinito, la completa inadecuación de cada acto de apropiación se revela inmediatamente en el mismo acto. Es lo mismo en el Evangelio: 'Señor, yo creo; ayuda mi incredulidad' [Marcos

9:24]. El clímax del entrenamiento de Abraham en la fe llegó cuando Dios le pidió que sacrificara a Isaac, su hijo. Aquí de nuevo se multiplican los términos descriptivos de la entrega solicitada para resaltar su grandeza: 'Toma ahora tu hijo, tu único hijo, a quien amas, Isaac'. Correspondientemente, aquí se usan los términos más fuertes de la aseveración divina para reafirmar la promesa [Gén. 22:2, 16–18], debe recordarse que Isaac fue entregado a Dios no sólo como objeto de afecto paterno, sino como exponente e instrumento y prenda del cumplimiento de todas las promesas, que así parecían perecer. con su muerte.

La fe de Abraham ofrece una buena oportunidad para analizar los ingredientes de la fe en general. A primera vista parece tomar como punto de partida la creencia, el asentimiento a la veracidad de una afirmación. A esto le seguiría entonces la confianza, como un segundo acto suscitado por la creencia y basado en ella. De hecho, sin embargo, esta secuencia no está del todo de acuerdo con el proceso psicológico. El asunto al que se asiente a través de la creencia es, en la religión, y lo fue en el caso particular de Abraham, no algo mentalmente demostrable, o axiomáticamente cierto antes de toda demostración. Entró en ello un factor personal, a saber, la confiabilidad de Dios, quien hizo la declaración de las promesas. La creencia religiosa no existe en su último análisis sobre lo que podemos demostrar que es así, sino sobre el hecho de que Dios lo haya declarado así. Detrás de la creencia, del asentimiento, por lo tanto, yace una confianza antecedente distinguible de la confianza posterior. Y esta confianza en la palabra de Dios es un acto eminentemente religioso. Por lo tanto, es inexacto decir que la creencia es simplemente el requisito previo de la fe y no un elemento de la fe en sí misma.

Sin duda, tan pronto como esta confianza antecedente se ha convertido en creencia, a ésta le sigue una confianza de alcance mucho más amplio y significado más práctico. Porque las declaraciones creídas no se refieren a cosas abstractas e indiferentes; son promesas relacionadas con preocupaciones vitales de la vida. Por esta razón, solicitan una reacción de la voluntad y de las emociones no menos que del intelecto. Se convierten en una base sobre la cual descansa toda la conciencia religiosa y encuentra seguridad para sus necesidades y deseos prácticos más profundos y de mayor alcance. La fe, por lo tanto, comienza y termina en la confianza, el descanso en Dios.

Traducido por: David Taype

En Génesis 15:6, esto se ilustra sorprendentemente, aunque la traducción en la Biblia en inglés no es la más feliz para este propósito: 'Él creyó en Jehová'. La palabra hebrea heemin interpretada con la preposición ser significa literalmente: 'desarrolló seguridad en Jehová'. El Hiphil de amén aquí tiene un sentido causativo-productivo, y la preposición pone de manifiesto que el punto personal en el que brotó esta seguridad no era otra cosa que el Jehová personal, y que la misma Persona divina, en quien brotó, también fue Aquel en quien vino a descansar. Y esta relación personal de su fe con Dios impartió un carácter fuertemente centrado en Dios a la piedad de Abraham. Se enfatiza en la narración que la bendición suprema del patriarca consistía en la posesión de Dios mismo: 'No temas, Abraham, yo soy tu escudo, tu galardón sobremanera grande' [Gen. 15:1]. Por este tesoro podía renunciar alegremente a todos los demás dones.

Pero esta fe se adhirió no sólo a Dios en general; fue lo suficientemente fuerte para soportar la tensión de confiar en la autocomunicación sobrenatural y la acción de Dios. Se relacionaba específicamente con la omnipotencia divina y la gracia salvadora. La salvación requiere en todo momento más que la providencia general de Dios ejercida a nuestro favor. Implica sobrenaturalismo, no como una curiosa y maravillosa autodemostración de Dios, sino como el núcleo mismo de la verdadera religiosidad. Sobre la base de esta parte, así como de otras partes de las Escrituras en general, es muy apropiado sostener que una creencia abrigada y una vida conducida sobre la base de una relación con Dios a través de la naturaleza solamente no produce la religión bíblica en absoluto. todas. No es simplemente un parcial, es una cosa diferente. En el caso de Abraham esto significó negativamente, para asegurar a Dios y las promesas, una renuncia a todos sus propios recursos puramente humanos. No esperaba nada de sí mismo. Y positivamente lo esperaba todo de la interposición sobrenatural de Dios. Pablo con su penetrante genio doctrinal nos ha dado una sorprendente descripción de este sobrenaturalismo de la fe de Abraham, tanto en su lado negativo como en su lado positivo, en Rom. 4:17–23 [cp, Heb. 11:17–19]. En ambos pasajes se representa su fe como elevándose a la altura de confiar en la omnipotencia de Dios para resucitar a Isaac de entre los muertos, después de que debería haber sido ejecutado el mandato divino de entregarlo. Aquí los dos polos de negación de los recursos propios y de afirmación de la omnipotencia divina están representados por la fe y la resurrección. Por eso el Apóstol compara la fe

de Abraham en este punto con la fe del cristiano en la resurrección de Jesucristo de entre los muertos. Este tipo de fe es una fe en la interposición creativa de Dios. Confía en Él para llamar las cosas que no son como si fueran. Por supuesto, esto no significa que el contenido objetivo de la fe del patriarca fuera doctrinalmente idéntico al del creyente del Nuevo Testamento. Pablo no comete el anacronismo de decir que la fe de Abraham tenía por objeto la resurrección de Cristo de entre los muertos. Lo que quiere decir es que la actitud de fe hacia la resurrección de Isaac y la actitud de fe hacia la resurrección son idénticas en cuanto a la fe capaz de confrontar e incorporar lo sobrenatural.

A través de este énfasis en la confianza en la fe, la conciencia semítica original fue modificada considerablemente. Hasta entonces, el elemento principal en él había sido el miedo y el pavor. El miedo, por supuesto, no desapareció de la religión de Abraham. Sus formas de dirigirse a Dios en varias ocasiones prueban claramente su permanencia como elemento potente en su religión [cp. Génesis 18:27]. De hecho, 'el temor de Jehová' sigue siendo a lo largo del Antiguo Testamento el nombre genérico de religión. Pero en adelante es un miedo que tiene más reverencia que pavor. En este sentido sigue coloreando el elemento coordinado de la amistad y la confianza con referencia a Dios. Hay una tensión peculiar de sumisión, una humildad específica mezclada con el trato confiado [Gén. 17:3; 18:3]; sin embargo, la nota predominante es la opuesta, el sentimiento de amistad con Dios. Tampoco es esto simplemente una declaración de la mente cultivada o apreciada por Abraham; es profesado explícitamente, con deleite y satisfacción divina por así decirlo, por Dios mismo.

La expresión clásica de esto desde el lado divino está en 18:17-19. Dios aquí declara que Abraham está demasiado cerca de Él para que la idea de ocultarle sus planes sea tolerable, porque Dios lo ha 'conocido', es decir, ha puesto Su afecto en él. Las teofanías recibidas por el patriarca son testimonio del mismo hecho. Forman un disco bastante singular. En ningún momento del Antiguo Testamento, quizás excluida la vida de Moisés, hubo tal condescendencia divina como en la vida de Abraham. Si exceptuamos Génesis 15, hubo una notable ausencia de lo espantoso en estas teofanías. Hay algo aquí algo parecido al antiguo andar de Dios con los hombres en los días del paraíso o la vida de Enoc. En reconocimiento de todo esto, las generaciones posteriores lo llamaron 'el amigo de Dios', Jas. 2:23. E incluso en medio del terror de 15:12, hubo un testimonio muy

impresionante de la condescendencia divina en el escenario extraordinario de la teofanía misma. Probablemente no haya ningún caso que supere esto en el realismo antropomórfico dentro del Antiguo Testamento. La división de los animales y el caminar de Dios (solo) entre los pedazos significa literalmente que Dios invoca sobre sí mismo el destino del desmembramiento en caso de que no mantenga la fe con Abraham [cp. Jer. 34:18–19].

Otra función ejercida por la fe en la vida religiosa de los patriarcas fue la de espiritualizar su actitud hacia las promesas. Esto se realizó de la siguiente manera: Dios no sólo se reservó el cumplimiento, sino que se abstuvo de dar a las promesas su cumplimiento divino durante la vida de los patriarcas. Así Abraham aprendió a poseer las promesas de Dios, sólo en el Dios que prometía. Las promesas no tenían posibilidad de materializarse por desprendimiento de su centro en Dios. Solo podían tenerse y disfrutarse como una parte y un potencial flujo del mismo corazón divino. Porque las promesas son como una vestidura etérea, más preciosa que el cuerpo de la cosa prometida sobre la cual se arroja. Si las promesas se hubieran cumplido rápidamente, inmediatamente habría surgido el peligro de que adquirieran importancia y valor aparte de Dios. En tiempos posteriores, cuando muchos de ellos se habían cumplido, este peligro resultó muy real. La masa del pueblo cayó de la altura espiritual de la fe de Abraham. Lo terrenal y típico oscureció para ellos lo espiritual, y junto con esto hubo una pérdida fatal de interés en Aquel cuyo regalo eran los tesoros terrenales. En la interpretación de la fe del patriarca dada por Hebreos 11, este aspecto del asunto está en primer plano. Aquí se representa cómo los patriarcas se contentaron con habitar en tiendas, y no se arrepintieron de no poseer la tierra prometida, y se agrega cuidadosamente la razón de este estado de ánimo: no fue que por la fe miraron hacia adelante en la tierra prometida. vista del tiempo a una posesión de Canaán más sólida y completa de lo que era posible en sus propios días; la verdadera razón era que de lo terrenal, poseído o aún no poseído, habían aprendido a mirar hacia arriba a una forma de posesión de la promesa identificándola más de cerca con Dios mismo: 'Buscaban la ciudad que tiene los cimientos, cuyo arquitecto y constructor es Dios' (es decir, porque su constructor y constructor es Dios) [Heb. 11:10].

Por último, la fe de Abraham tuvo una influencia importante en el monoteísmo práctico de la religión patriarcal. Tal confianza en Dios no

dejaba espacio para el cultivo o interés en cualquier otro numen 'divino' que pudiera haber sido concebido como existente. Es cierto, el monoteísmo no se formula teóricamente en ninguna parte del relato. Pero Dios monopolizó a Abraham hasta el punto de excluir a todos los demás. Un motivo para sacarlo de su entorno original fue el predominio del politeísmo allí; esto lo aprendemos de declaraciones posteriores del Antiguo Testamento, por ejemplo, Josué. 24:2, 3; entre la rama de la familia de Abraham que permaneció en Harán continuó la adoración de otros dioses, al menos junto con la de Jehová [Gén. 31:19]. Y según Gén. 35:2, Jacob, al llegar a Canaán, mandó a su casa que quitaran los dioses extraños que había entre ellos.

ELEMENTOS ÉTICOS

Esto termina la discusión de la fe. Junto con él y los tres temas principales anteriores que forman el contenido de la revelación patriarcal (elección, objetividad, sobrenaturalismo), debemos ahora, bajo el mismo título de contenido, examinar los elementos éticos de la revelación patriarcal. La vida de Abraham transcurrió en un plano ético elevado. Incluso la escuela crítica moderna está de acuerdo con esto. Sólo que explican esto a partir de un posterior tratamiento ético de las historias antiguas por parte de escritores imbuidos del espíritu profético. El registro claramente pretende dar la impresión de que la vida de Abraham no fue perfecta. ¿Por qué, entonces, los redactores idealizadores habrían dejado tanto o alguno de los elementos menos valiosos sin eliminar? Si bien el registro no encubre ni aprueba los defectos de los patriarcas, coloca, frente a estos, grandes virtudes. Aparte de los rasgos específicamente religiosos ya mencionados bajo el epígrafe de la fe, las principales virtudes que se destacan son: hospitalidad, magnanimidad, abnegación, lealtad. A Abraham se le enseñó que el favor religioso de Dios no puede continuar sino acompañado por una vida ética. El propósito de que Dios lo escogiera fue, según Gén. 18:17-19, que pudiera mandar a sus hijos que guardaran el camino de Jehová para hacer justicia y derecho; y de esto se suspendía el cumplimiento de las promesas: 'a fin de que Jehová haga venir sobre Abraham lo que ha dicho de él'. Abraham admite que su oración por la preservación de Sodoma no puede tener efecto, a menos que haya un remanente de hombres justos en la ciudad. Reconoce que hay una diferencia de ética entre los paganos y su propio círculo, pues a Abimelec le dice: 'Yo pensé, seguramente el temor de

Dios no está en este lugar', aunque, curiosamente, recurre a un medio-mentir para escapar del peligro de una ética tan inferior.

Sin embargo, la ética no se presenta como independiente de la religión, y mucho menos como el único contenido de la religión; pero son el producto de la religión. Génesis 17:1 contiene la expresión clásica de esto: 'Yo soy El-Shaddai; anda delante de mí, entonces serás íntegro'. El 'caminar delante de Jehová' representa la presencia constante de Jehová en su mente caminando detrás de él y supervisándolo. El pensamiento de la aprobación divina proporciona el motivo para la obediencia. También se debe notar la fuerza de El-Shaddai. Lo que da forma a su conducta no es el pensamiento general de Dios como gobernante moral, sino específicamente el pensamiento de El-Shaddai, quien llena su vida de gracia milagrosa. Así, la moral se pone sobre una base redentora e inspirada por el principio de la fe.

Además, el carácter ético de la religión del Antiguo Testamento está simbolizado por la circuncisión. Este es, por lo tanto, el lugar para discutir esta ceremonia. Los teólogos más antiguos se inclinaban a explicar su observancia entre otras naciones a partir de su contacto con Israel. Esta ya no es una visión sostenible. La circuncisión fue practicada no sólo por una serie de proples semíticos estrechamente relacionados con Israel, como Edom, Amón, Moab, los árabes, sino que también se difundió ampliamente entre las razas no semíticas. Existía entre los egipcios. Se ha encontrado entre las tribus americanas y en islas del Pacífico Sur. Indudablemente existió antes del tiempo de Abraham. Por lo tanto, debemos admitir que no se le dio a Abraham como algo previamente desconocido, sino que se introdujo en su familia investida de un nuevo significado. El rito era en todas partes religioso. Heródoto pensó que los egipcios lo practicaban como una medida sanitaria, una opinión que más tarde encontró el favor de los racionalistas. En la actualidad, esta noción está casi universalmente abandonada, aunque algunos escritores aún asumen que, como motivo secundario, entró en juego el aumento de la fecundidad.

En su concepción original, era una insignia tribal, por lo que no se recibió en la infancia, sino cuando el joven adulto fue admitido por primera vez en plenos derechos tribales. Pero la pertenencia a una tribu o clan estaba estrechamente asociada con la religión. Algunos han pensado en la circuncisión como un sacrificio, tal vez un remanente del sacrificio humano, una parte sirviendo al todo. Otros piensan que es una reliquia de la bárbara

costumbre de automutilarse en honor a la deidad. No hay evidencia de esto ni siquiera con respecto a la circuncisión pagana. Está absolutamente excluido en lo que respecta a Israel. El Antiguo Testamento prohíbe toda mutilación del cuerpo humano y exige para cada sacrificio una limpieza absoluta, mientras que en la circuncisión precisamente se elimina lo inmundo. La eliminación de la inmundicia parece haber sido la base de la práctica en todas partes entre Israel y fuera. Pertenecía a la esfera ritual, y fuera de Israel no parece que se le atribuyera ni se desarrollara a partir de ella ningún significado ético o espiritual más profundo. Pero fue la intención de Dios que el ritual sirviera a la enseñanza de la verdad ética y espiritual. Sin embargo, esto no se hizo a modo de declaración explícita. Al principio se dejó que el ritual enseñara su propia lección. Todo lo que se le ordena a Abraham en Génesis 17 es la actuación externa. En tiempo de Moisés, según Ex. 6:12, 30, había comenzado a usarse metafóricamente para eliminar la descalificación en el habla. En Deuteronomio, sin embargo, donde se anticipa el tono profético de la revelación, el concepto se transfiere directamente a la esfera espiritual. En lev. 26:41, se habla de la necesidad de que el corazón incircunciso de los israelitas sea humillado. En Deut. 10:16, Moisés exhorta al pueblo a circuncidarse el prepucio de su corazón. En Deut. 30:6 el pensamiento asume la forma de una promesa: 'Jehová tu Dios circuncidará tu corazón, para que ames a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma'.

Estas ideas se desarrollan más en los profetas. Jeremías dice: 'Quitad el prepucio de vuestros corazones, hombres de Judá' [4:4]. Este profeta también habla metafóricamente, pero con un giro hacia lo ético, de oídos incircuncisos, es decir incapacidad para escuchar [6:10]. Amenaza a los israelitas con juicio, porque, como los egipcios, los edomitas, los amonitas y los moabitas, son 'circuncisos en la incircuncisión', es decir, aunque tienen la señal externa, les falta la circuncisión del corazón [9:25, 26] . La declaración implica que, aunque para otros la circuncisión puede ser algo puramente externo, para Israel debería ser algo más. De manera similar, Ezequiel representa a Jehová quejándose de que la casa de Israel haya traído al templo extranjeros incircuncisos de corazón e incircuncisos de carne [44:7]. De la ley y los profetas la interpretación ética y espiritual pasó al Nuevo Testamento, donde la encontramos con Pablo [Rom. 2:25–29; 4:11; Ef. 2:11; Fil. 3:3; Colosenses 2:11-13].

Traducido por: David Taype

Para la comprensión doctrinal de la circuncisión son significativos dos hechos; primero, fue instituido antes del nacimiento de Isaac; en segundo lugar, en la revelación que la acompaña sólo se hace referencia a la segunda promesa, relativa a una posteridad numerosa. Estos dos hechos juntos muestran que la circuncisión tiene algo que ver con el proceso de propagación. No en el sentido de que el acto es en sí mismo pecaminoso, ya que no hay rastro de esto en ninguna parte del Antiguo Testamento. No es el acto sino el producto, es decir, la naturaleza humana, lo que es impuro y necesita purificación y cualificación. Por lo tanto, la circuncisión no se aplica, como entre los paganos, a los jóvenes adultos, sino a los niños en el octavo día. La naturaleza humana es sucia y descalificada en su misma fuente. El pecado, en consecuencia, es un asunto de la raza y no del individuo solamente. La necesidad de calificación tuvo que ser enfatizada especialmente bajo el Antiguo Testamento. En ese momento, las promesas de Dios tenían una referencia próxima a las cosas temporales y naturales. De este modo se creó el peligro de que la descendencia natural pudiera entenderse como que da derecho a la gracia de Dios. La circuncisión enseña que la descendencia física de Abraham no es suficiente para hacer verdaderos israelitas. La impureza y la descalificación de la naturaleza deben ser eliminadas. Hablando dogmáticamente, por lo tanto, la circuncisión representa la justificación y la regeneración, además de la santificación [Rom. 4:9–12; Colosenses 2:11-13].

EL PATRIARCA ISAAC

La vida de Isaac forma un marcado contraste con la de Abraham. El contraste, por extraño que parezca, surge de la similitud. La historia de Abraham está llena de originalidad; en el de Isaac se repiten estas originalidades en casi todas las páginas. En la prolongada esterilidad de su esposa, en su exposición al peligro en Gerar, en el trato que recibió de Abimelec, en la diferenciación de carácter entre sus dos hijos, en todo esto la similitud es demasiado sorprendente para considerarla accidental. No ha escapado a los críticos, muchos de los cuales piensan que Isaac es un mero eslabón genealógico que sirve para expresar la unidad entre Edom e Israel. Habiéndose derrochado en Abraham todo el genio inventivo de la leyenda, no quedó nada nuevo que pudiera usarse para embellecer a Isaac. Pero esto no explica nada si, como piensa Wellhausen, Abraham es la última figura de

la tríada patriarcal. Dillman ofrece la solución genealógica del problema de una forma diferente. Según él, hubo ciertos elementos en la inmigración abrahámica que conservaron más fielmente las costumbres originales que los demás, y la leyenda simboliza esto retratando a su representante, Isaac, haciendo las mismas cosas una y otra vez, y repitiendo los actos y experiencias que caracterizó la vida de Abraham.

A esto debe añadirse que la similitud en actos y experiencias no simboliza adecuadamente la similitud en costumbres y modos de vida. Habría sido más expresivo en tal caso representar a Isaac habitando en los mismos lugares donde habitó Abraham, y esto es precisamente lo que la narración bíblica no hace. Hengstenberg comenta sobre el carácter de Isaac, que él piensa que era pasivo e impresionable: "la poderosa personalidad de Abraham hizo una impresión tan profunda en la naturaleza blanda de su hijo, que lo sigue incluso donde la imitación es reprobable". Pero esto pasa por alto el principio de que, en la historia de la revelación, el carácter no debe ser considerado como un dato último; la revelación no brota del carácter; por el contrario, el carácter está predeterminado por las necesidades de la revelación. Si, por lo tanto, hay tal escasez de novedad, tal falta de originalidad asertiva, en la historia de Isaac, la razón de esto debe residir en la necesidad de expresar así algún importante principio de revelación.

En qué consiste este principio, creemos que lo expresó mejor Delitzsch en su observación de que 'Isaac es el miembro medio de la tríada patriarcal y, como tal, es un miembro más secundario y pasivo que activo. El proceso histórico suele ilustrar este principio, que la parte media del mismo es relativamente más débil que el principio, siendo la figura fundamental de su movimiento rítmico el anfímacer. Parece afirmar esto de la historia en general. Es suficiente para nuestro presente propósito aplicarlo a la historia de la redención ya la historia patriarcal como una parte típica de ésta. La obra redentora de Dios pasa por su propia naturaleza a través de tres etapas. Sus inicios están marcados por un alto grado de energía y productividad; son comienzos creativos. La etapa intermedia es una etapa de sufrimiento y entrega de uno mismo, y por lo tanto es pasiva en su aspecto. Esto a su vez es seguido por la energía reanudada de la transformación subjetiva, que caracteriza la tercera etapa. Ahora, la del medio de estas etapas está representada por Isaac.

Traducido por: David Taype

El principio encuentra expresión, sin embargo, no sólo en la falta general de originalidad, sino también más positivamente en el relato del sacrificio exigido de Isaac. Ya se ha discutido esto como una ilustración de la fe de Abraham; aquí nos interesa únicamente su significado objetivo. No son pocos los críticos que han intentado explicar la narración de Génesis 22 como una polémica del posterior espíritu profético contra el sacrificio humano, que en aquella época todavía ocurría esporádicamente entre los israelitas. Pero no hay rastro alguno de polémica en la narración. La declaración de que Dios le ordena a Abraham que ofrezca a Isaac claramente implica que, en abstracto, el sacrificio de un ser humano no puede ser condenado por principio. Es bueno ser cauteloso al comprometerse con esa opinión crítica, porque ataca la raíz misma de la expiación. El rechazo de la 'teología de la sangre' como un remanente de un tipo muy bárbaro de religión primitiva descansa sobre esa base. Otros escritores han asumido que aquí hay una protesta, no, desde luego, contra el sacrificio humano, como tal, sino contra esa forma particular del mismo que prevalecía en los sistemas orientales de adoración de la naturaleza, donde se creía que los dioses estaban sujetos a sacrificios. el nacimiento y la muerte, y en consecuencia corresponde a sus devotos inmolarse en comunión con ellos. Pero tampoco de esto hay indicio alguno en la narración. La transacción no pretende arrojar luz sobre el modo, sino sobre el principio fundamental del sacrificio.

El sacrificio ocupa un lugar esencial en la obra de la redención. Hasta ahora, esta obra había sido representada casi exclusivamente como una obra de poder sobrenatural. En la vida de Abraham esto se había enfatizado más fuertemente. De ahí que fácilmente podría haber resultado una cierta inadecuación en la expresión de la obra en su conjunto. El poder divino, aunque absolutamente necesario, cubre solo un aspecto del proceso. El pecado es perturbación en la esfera moral, y aquí no sólo se requiere poder sino pasividad, sufrimiento, expiación, obediencia, para restaurar el estado normal. Todo sacrificio bíblico se basa en la idea de que el don de la vida a Dios, ya sea en la consagración o en la expiación, es necesario para la acción o la restauración de la religión. Lo que pasa del hombre a Dios no se considera propiedad sino que, aunque sea propiedad con un propósito simbólico, significa siempre en último análisis el don de la vida. Y esto no es, en la concepción original, ni en expiación ni en consagración el don de la vida ajena; es el don de la vida del mismo oferente. El segundo principio

que subyace a la idea es que el hombre en las relaciones anormales del pecado está descalificado para ofrecer este don de su vida en su propia persona. Por lo tanto, se pone en juego el principio de la vicaria: una vida toma el lugar de otra vida.

Estos dos principios pueden expresarse aquí simplemente; la prueba de su base bíblica debe esperar hasta nuestra discusión del sistema mosaico de sacrificio. Todo lo que es necesario aquí es observar cuán claramente las dos ideas mencionadas encuentran expresión en la narración. Dios le pide a Abraham que ofrezca la vida, lo que en cuanto a vida le es más querido, su único hijo. Al mismo tiempo se declara por la interposición del Ángel y la señal del carnero en la zarza, que la sustitución de una vida por otra vida sería aceptable a Dios. El Antiguo Testamento desaprueba no el sacrificio de la vida humana como tal, sino el sacrificio de la vida humana pecaminosa promedio. En la ley mosaica estas cosas se enseñan mediante un elaborado simbolismo. Aquí, en esta ocasión primordial, encuentran expresión a través de un simbolismo simple de un tipo aún más elocuente y realista. Así, junto con el énfasis en la omnipotencia creadora divina, se colocó el énfasis en la necesidad del sacrificio. No es difícil rastrear la coexistencia y la co-necesidad de ambos factores en la enseñanza doctrinal del Nuevo Testamento. Pablo habla de la expiación por Cristo en palabras tomadas de este hecho, Rom. 8:32. Se ha sugerido que el lugar donde ocurrió el hecho, uno de los montes de la tierra de Moriah [Gen. 22:2] vincula este sacrificio a través de su localidad con el culto del sacrificio en el templo de Jerusalén.

EL PATRIARCA JACOB

El principio fundamental encarnado en la historia de Jacob-Israel es el de la transformación subjetiva de la vida, con un énfasis renovado en la actividad productiva del factor divino. Esto debe tenerse en cuenta para leer correctamente la historia. De los personajes de los tres patriarcas, el de Jacob es el menos representado como ideal. Sus características reprensibles se destacan con bastante fuerza. Esto se hace para mostrar que la gracia divina no es la recompensa, sino la fuente de los rasgos nobles. La gracia que vence el pecado humano y transforma la naturaleza humana es la nota clave de la revelación aquí.

Traducido por: David Taype

[1] Elección

Para probar esto, ante todo se pone en primer plano el principio de la elección, y esto no en su significado racial y transitorio, sino en su significado individual y permanente. Que esto debería hacerse aquí, y no antes, podríamos esperar a priori. La elección es un principio que entra específicamente en la aplicación de la redención; por lo tanto, debería aparecer en el último miembro de la tríada patriarcal. La elección está destinada a resaltar el carácter gratuito de la gracia. En cuanto a la parte objetiva de la obra de redención, apenas hay necesidad de subrayar esto. Que el hombre mismo no haya hecho ninguna contribución para lograr la expiación es obvio en sí mismo. Pero tan pronto como la obra redentora entra en la subjetividad del hombre, cesa la evidencia, aunque la realidad del principio, por supuesto, no disminuye en lo más mínimo. Resulta fácilmente la apariencia de que al recibir y desarrollar los beneficios subjetivos de la gracia para su transformación, el hombre individual ha sido hasta cierto punto el factor decisivo. Y afirmar esto, por pequeño que sea, sería desmerecer en la misma proporción el monergismo de la gracia divina y la gloria de Dios. Por lo tanto, en este punto, mediante una declaración explícita, el principio queda asegurado para siempre, un principio que la mejor observación psicológica nunca podría haber elevado por encima de toda posibilidad de duda.

Esto también explica por qué la declaración aparece al comienzo mismo de la tercera parte de la historia patriarcal, incluso antes del nacimiento de Jacob y Esaú. Porque, a partir de las vidas posteriores de estos dos hombres, no habría sido menos difícil que de las vidas de los santos comunes probar que toda bondad humana es exclusivamente el fruto de la gracia divina. Porque aunque Jacob, en comparación con Esaú, reveló algunas cualidades éticamente innobles, sin embargo, en la apreciación espiritual de la promesa demostró ser superior a los dos. Para protegerse de todos los malentendidos que surjan de esto, el principio se estableció en un punto en el que ninguna de tales consideraciones, a favor o en contra, podría entrar en el asunto. Aun a riesgo de exponer la soberanía divina a la acusación de arbitrariedad, el asunto se decidió antes del nacimiento de los dos hermanos.

Traducido por: David Taype

De hecho, puede pensarse que hubo en la historia patriarcal una ocasión anterior, a saber, en relación con el nacimiento de Isaac y de Ismael, para inculcar la lección involucrada. Indudablemente la elección entró como factor determinante también en aquella ocasión; pero el punto a observar es que allí las circunstancias fueron moldeadas de tal manera que arriesgaron todo sobre el tema del sobrenaturalismo al producir la semilla de la promesa. El contraste es entre la mujer más joven, capaz de tener hijos por naturaleza, y la mujer mayor, ya casi muerta. Para hacer de esto una exhibición del aspecto moral de la elección, el hecho de que Sara fuera la mujer libre y Agar la esclava se habría interpuesto en el camino; mientras que para resaltar el factor de la omnipotencia, este contraste entre libre y esclavo era insignificante. Por otra parte, en el caso de Jacob y Esaú todo está cuidadosamente dispuesto para eliminar desde el principio todos los factores que tienden a oscurecer la cuestión moral de la soberanía absoluta de Dios. Los dos hijos nacen de la misma madre, y además en el mismo parto; y para excluir todo pensamiento de preferencia natural, se prefiere el más joven al mayor. No quedaba ninguna forma concebible de explicar esta diferenciación excepto atribuirla a la elección soberana de Dios. La declaración sobre el anciano sirviendo al menor tiene su referencia próxima a las relaciones raciales entre los israelitas y los edomitas. Pero que su importancia no se agotó por esto, se desprende, aparte del carácter típico general de la historia del Antiguo Testamento, del uso que hizo Pablo del evento para establecer el principio de la elección individual [Rom. 9:11–13].

Se observará que aquí Pablo añade una explicación del fin al que servía la revelación de este propósito en el plan de Dios. La frase 'el propósito electivo de Dios' se explica con las siguientes palabras: 'no por las obras, sino por aquel que llama'. Esto equivale a: 'no por obras, sino por gracia', siendo la idea de 'llamado' en Pablo un exponente del monergismo divino. La revelación de la doctrina de la elección, por lo tanto, sirve a la revelación de la doctrina de la gracia. Dios llama la atención sobre Su discriminación soberana entre hombre y hombre, para poner el énfasis apropiado sobre la verdad, que Su gracia es la única fuente de todo bien espiritual que se encuentra en el hombre. La elección, en consecuencia, no es según la Escritura un destino ciego e ilegible; sirve en la medida indicada un propósito inteligible. A este respecto difiere del destino de los paganos, que pende, un misterio impersonal, incluso por encima de los dioses. La observación así hecha no es, por supuesto, capaz de resolver todos los

enigmas de la doctrina de la elección. Puede haber muchos otros motivos de elección, desconocidos e incognoscibles para nosotros. Pero esta única razón la conocemos, y al conocerla sabemos al mismo tiempo que, cualesquiera que sean las otras razones que existan, no pueden tener nada que ver con ninguna condición ética meritoria de los objetos de la elección de Dios.

[2] La visión onírica de Betel

La siguiente ocasión en la que se introdujo un importante elemento de revelación en la vida de Jacob fue el sueño-visión que recibió en Betel [Gén. 28:10–22]. Jacob estaba en un viaje lejos de la tierra prometida, más aún en su camino hacia una familia infectada de idolatría y mundanalidad, para la imitación de cuyos pecados su propia naturaleza lo predisponía. Había una necesidad especial, por lo tanto, en este momento, de una comunicación personal de Dios con él, por la cual subjetivamente debería estar bajo la influencia de las promesas. El hecho de que la revelación asuma la forma de un sueño apunta, como se señaló anteriormente, al punto bajo de la espiritualidad del receptor. La visión que se contempla en el sueño es la de una escalera colocada en la tierra, la parte superior de la misma llega al cielo, y los ángeles de Dios suben y descienden mientras Jehová está en la parte superior y le repite las antiguas promesas. Los ángeles son los ministros de la interposición de Dios para el sustento, guía y protección de Jacob.

En relación con esto, el nombre Elohim parece ser significativo, tanto más cuanto que en la continuación de la declaración da paso a Jehová, donde se habla de la relación religiosa más estrecha. Los ángeles ascienden, por así decirlo, para satisfacer las necesidades y súplicas de Jacob; descienden para traerle la gracia y los dones de Dios. Dillman encuentra significado en la característica de que el ascenso de los ángeles se menciona antes de su descenso: los ángeles ya estaban allí ministrando a favor de Jacob antes de que él se diera cuenta de su presencia. Con el tenor de la visión está de acuerdo el hecho de que en la transformación subjetiva obrada en el patriarca jugaron un papel importante diversas experiencias subjetivas e instancias de disciplina. Pero esto era sólo un lado del significado de la visión. Además de ser una seguridad para la vida futura de Jacob, también

tenía un significado sacramental con respecto a la continua presencia íntima de Jehová con él. Él dijo: 'Ciertamente Jehová está en este lugar, y yo no lo sabía' y 'esto no es sino la casa de Dios, y esta es la puerta del cielo'.

Estas palabras no necesariamente implican sorpresa por la presencia y agencia general de Dios en el lugar, como si Jacob concibiera a Dios como ligado por naturaleza a la tierra de Canaán. Ya hemos visto que lo propio de Tierra Santa eran las teofanías redentoras, las apariciones teofánicas de Dios. Jacob evidentemente se maravilló de esto, que estas apariciones, si bien en un sueño, sin embargo permanecieron unidas a su persona, y lo siguieron en sus andanzas. Aunque ahora estaba exiliado de la casa de su padre, como lo había estado Ismael, no estaba como éste colocado fuera de la línea de la herencia sagrada a través de la cual debían transmitirse las promesas. Y el núcleo de todo ello residía en la permanencia de Jehová con él dondequiera que fuera. Nuestro Salvador mismo colocó esta segunda interpretación más profunda sobre la visión de Jacob. Cuando declaró a Natanael: 'Veréis los cielos abiertos y los ángeles de Dios que suben y descienden sobre el Hijo del Hombre' [Juan 1:51], dio a entender que en Su propia vida y ministerio la idea de la comunión con Dios ilustrada por La visión de Jacob había recibido su realización suprema.

El voto pronunciado por Jacob al final de la visión combina los dos elementos contenidos en él de tal manera que la ministración por la cual los ángeles estaban parados resulta en ligarlo a la aceptación de Jehová como su propiedad personal y objeto de servicio. La construcción adoptada por la Versión Autorizada, que hace que la cláusula principal comience con las palabras, 'entonces Jehová será mi Dios', debe preferirse a la de la Versión Revisada, en la que la cláusula principal comienza con 'entonces esta piedra, etc'. Este es el único caso en la historia patriarcal de la promesa de un voto.

[3] La lucha libre en Peniel

El tercer evento en la historia que ilustra el principio específico involucrado es el descrito en Génesis 32; relata la lucha de Jacob con una persona extraña en su regreso a la tierra prometida. La transacción es muy misteriosa. Muchos intérpretes modernos lo consideran de carácter mítico.

Se afirma que este mito en particular era común en varias formas entre las tribus semíticas, y que a través de este episodio obviamente encontró entrada en la leyenda patriarcal. Se dan diversas respuestas a la pregunta: ¿A quién representa el extraño luchador? Algunos dicen que es la deidad patrona de la tierra que le disputa la entrada a Jacob. O se cree que la historia se separó originalmente por completo de la figura dada de Jacob y representó la competencia del Sol con el demonio del Invierno. Otros piensan que la historia explica el carácter sagrado y la popularidad del santuario de Peniel. El santuario era más frecuentado que otros, porque allí Jacob luchó con la deidad y obligó a este último a bendecirlo.

En todas estas interpretaciones modernas, la lucha libre se interpreta de una manera puramente física. Jacob era físicamente más fuerte que el que luchó con él. Una visión demasiado espiritualizadora a menudo caía en el extremo opuesto, interpretando el evento como una transacción puramente espiritual, interna, tal vez visionaria. Pero debe haber habido un aspecto corporal externo en la experiencia, ya que dejó una marca física en Jacob. Por otro lado, tampoco puede haber sido enteramente físico; los términos no son lo suficientemente realistas para eso y difieren mucho de aquellos en los que se revisten los mitos paganos aducidos para la comparación. El velo de misterio que cubre el relato es peculiar y está ausente de la mitología pagana. En armonía con el carácter de la revelación en el primer período, lo espiritual y lo físico deben haber ido de la mano. Lado a lado con la lucha física debe haber corrido una contienda interna del espíritu. Pero estos dos se acompañaron de principio a fin.

Se ha defendido erróneamente la opinión de que la lucha externa y la contienda interna son elementos mutuamente opuestos, sucesivos el uno al otro. La primera mitad sería entonces un resumen simbólico de toda la actitud y conducta anterior de Jacob, poniendo delante de él lo que había estado haciendo desde el principio, luchando con Dios en su perversidad natural, y eso con tal persistencia que, a pesar de todo Su disciplina, Dios no prevaleció contra él. Esta mala lucha con Dios simbolizaba los esfuerzos astutos y engañosos con los que se había esforzado por apoderarse de las promesas. El encuentro mostró que estos le habían traído no sólo la enemistad de Esaú sino también el desagrado de Dios. Esta primera etapa de la lucha duró hasta el amanecer. Entonces Dios tocó el hueco de su muslo. Esto simbolizó un acto por el cual Dios lo obligó a cambiar su curso de conducta anterior. Fue el símbolo del encuentro aterrador con Esaú que

probó la crisis de su vida. Después de esto no hubo más lucha por la fuerza física, es decir, por el esfuerzo humano. Su lugar fue ocupado por la lucha en oración: 'No te dejaré ir a menos que me bendigas'. Esta segunda etapa de la experiencia, entonces, representaría la vida subsiguiente de Jacob, purificada por la gracia divina.

La interpretación, aunque atractiva en sí misma, va en contra de la clara intención de la narración. Evidentemente, el relato desea que entendamos que tocar el muslo, lejos de inducir a Jacob a abandonar la lucha, solo lo hizo más decidido a persistir. Y sólo en virtud de esta heroica persistencia obtuvo finalmente la bendición del extraño. La primera etapa, por lo tanto, simbolizó no una cosa reprobable sino una cosa encomiable. El punto mismo del relato es que no se dejó vencer ni siquiera por una descalificación aparentemente insuperable. No se puede decir que primero recurrió a la oración después de que le quitaron las fuerzas del cuerpo. La corrección de esta crítica del punto de vista en cuestión es confirmada por la interpretación inspirada del evento dada en Oseas 12:4, 5: 'En su fuerza humana peleó con Dios, y luchó con el Ángel y venció; lloró y le hizo súplicas.' Aquí no se ponen en contraste dos etapas de importancia espiritual opuesta; el conjunto es de un mismo tenor, glorioso ejemplo de conducta heroica ante Dios, encomiable en todo. Simbolizaba los arduos esfuerzos que Jacob estaba haciendo a través de la mejor parte de su naturaleza para asegurar el favor y la bendición divinos.

Hasta aquí es bastante correcto encontrar aquí una ilustración de la persistencia de la fe y la oración, el prototipo del Antiguo Testamento, por así decirlo, del encuentro de nuestro Señor con la mujer sirofenicia. Solo que, si bien es cierto en general, este punto de vista no es lo suficientemente específico. No se dice simplemente que Jacob luchó con el extraño, sino también, e incluso principalmente, que este último luchó con Jacob. Por lo tanto, debemos tener en cuenta el elemento de desagrado divino que Jacob tuvo que superar, recordando siempre que esto entró en toda la transacción de principio a fin. Y este hecho coloreó el estado de ánimo en el que oraba el patriarca, y hace de su experiencia un ejemplo para nosotros de oración, no tanto en general, sino de un tipo específico. Es la oración por el perdón de los pecados y la eliminación del desagrado divino a causa del pecado lo que aquí encontramos ilustrado. Y en consonancia con esto, la bendición anhelada y recibida fue la bendición del perdón y el retorno a las relaciones normales con Dios. El evento le enseñó a Jacob que la herencia de las

promesas puede basarse únicamente en el perdón de los pecados y una conciencia purificada.

El cambio forjado encuentra expresión en el cambio de nombre de Jacob a Israel. Jacob significa 'el que toma por el talón o suplanta'. Israel significa 'el que lucha con Dios'. Sin embargo, a pesar de este solemne cambio de nombre, los dos nombres Jacob e Israel continúan usándose uno al lado del otro en la narración. Fue diferente en el caso de Abraham. Pero Abraham era un nombre nuevo dado para expresar un cambio en la esfera objetiva, un destino asignado por Dios, exento de recaída o imperfección. En una transformación subjetiva, por otro lado, lo viejo nunca se elimina por completo. Como antes, al lado de la perversidad de Jacob, hubo un elemento de espiritualidad, así también después, al lado de la espiritualidad ahora madura, quedaron rastros de la vieja naturaleza. Por lo tanto, Dios continuó sometiendo al patriarca a la disciplina de la aflicción hasta su vejez.

Traducido por: David Taype

8.

APOCALIPSIS EN EL PERÍODO DE MOISÉS

Esta parte del tema se puede dividir más convenientemente en las siguientes partes:

[A] El lugar de Moisés en el organismo de la revelación del Antiguo Testamento.

[B] La forma de revelación en el período mosaico.

[C] El contenido de la revelación mosaica.

[A] EL LUGAR DE MOISÉS EN EL ORGANISMO DE LA REVELACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Que se pueda decir que Moisés desempeñó un papel destacado en el desarrollo de la religión del Antiguo Testamento depende del punto de vista filosófico-literario-crítico desde el que se aborde el asunto. Fue difícil para la escuela de Wellhausen no reducir la importancia de Moisés como líder en el progreso religioso, porque se sentían obligados por sus premisas a atribuirle el papel tradicionalmente asignado a él a los grandes profetas del siglo VIII. Se sostuvo que estos, y no Moisés, fueron los creadores de lo que es distintivo y permanentemente valioso en la religión del Antiguo Testamento, a saber, el monoteísmo ético. Se dijo que Moisés no había sido monoteísta y que no tenía concepción de Dios como un ser espiritual. Esta escuela de crítica consideraba que todos los contenidos legales y narrativos del Pentateuco, incluso el Decálogo, tenían un origen muy posterior a la era mosaica. Se consideraba que Moisés había unido a varias tribus hebreas en la adoración de Jehová como el dios de su confederación, pero se sostenía que a este dios no le dio cualitativamente otra concepción que la que había tenido antes. Se consideraba que la relación en la que el dios recién

adoptado se encontraba con su pueblo no se basaba en principios éticos ni se cultivaba con fines éticos.

A partir de estas declaraciones, se verá fácilmente cuán difícil debe ser para los seguidores de tales puntos de vista explicar racionalmente la prominencia de Moisés en la tradición religiosa de Israel. Algunos, de hecho, al darse cuenta de la imposibilidad de esto, llegan a la conclusión de que toda la figura de Moisés es ahistórica, no menos que la de los patriarcas. Puede haber habido un clan de Moisés, pero nunca existió una persona con ese nombre. Para el éxodo de Egipto, Mizraim, sustituyen una migración del clan de Moisés de Mizrim, una región en el norte de Arabia. Así Cheyne, para los detalles adicionales de cuyas opiniones sobre este asunto se puede comparar un artículo en la Encyclopaedia Biblica.

La mayoría de la escuela de críticos de Wellhausen de ninguna manera adopta este punto de vista extremo. Trazan la línea donde cesa el período legendario y comienza el de la historia en tiempos de Moisés. Por lo tanto, al menos no pueden dejar de tratar de responder a la pregunta de cómo Moisés se ganó el crédito de eminente liderazgo religioso que le pertenece por derecho de tradición. Una respuesta que se da con frecuencia es que mediante su liderazgo político sentó las bases sobre las que posteriormente se podría construir la religión espiritual superior. Pero en ese caso, Moisés construyó mejor de lo que sabía. No teniendo la intención de producir algo religiosamente nuevo y mejor, no puede reclamar crédito por las consecuencias derivadas de su trabajo. Y después de todo, el hecho mismo de que las posteriores condiciones más elevadas fueron en realidad consecuencias de su actividad política es el punto que necesita prueba. No se ha hecho ni se ha hecho ningún esfuerzo exitoso para demostrar de qué manera precisamente la loable dirección política en el transcurso del tiempo dio lugar a la elevación del plano moral de la vida, para que de ellos pudiera nacer un Dios mejor.

A veces se dice que las grandes liberaciones obradas por Moisés en el nombre de Jehová establecieron en la conciencia del pueblo un derecho sobre su lealtad a Aquel que por medio de Su siervo Moisés había hecho todo esto por ellos. Y este sentido de la lealtad se convirtió en la gran palanca, de la que se sirvieron los espíritus dirigentes posteriores que lograron moralizar la religión de Israel. Esto, sin embargo, resuelve el problema solo en palabras, no en realidad. Otras tribus no pueden haber

vivido sin experiencias similares de liberación forjada, ni carecer por completo de un sentido de la lealtad debida, y sin embargo, ningún resultado ético en su caso surgió de esto. Es cierto que las experiencias de los israelitas fueron extraordinarias y, por lo tanto, podrían explicar mayores resultados que las meras buenas fortunas promedio que disfrutan las naciones promedio, y que también obtienen de sus dioses. Pero apelar a esto sería peligrosamente cercano a admitir que en el caso de Israel hubo un factor sobrenatural en acción, y esto es precisamente lo que esta clase de escritores desea evitar con su interpretación. Después de todo, la lealtad es, considerada a la luz de la ética, una concepción neutral. Ser leal a algún dios por las liberaciones recibidas, sin atribuir todavía un carácter ético a este dios, no conducirá a un tipo de religión ético superior. Puede reforzar el dominio de los mandamientos divinos sobre el hombre, pero no alterará la naturaleza de los mandamientos de no éticos a éticos.

La misma crítica debe aplicarse a otro esfuerzo por resolver el mismo problema, desde el punto de vista crítico fundamental. Se ha sugerido que Moisés hundió la semilla del fruto ético en el suelo de la religión de Israel, cuando por medio de su libre albedrío hizo que adoptaran a Jehová como su Dios. Jehová e Israel originalmente no pertenecían juntos. Así, la religión instituida por Moisés no era una religión de la naturaleza, sino una religión de libre elección. A esto habría que responder que la libre elección como tal, y no motivada por consideraciones éticas, no es particularmente valiosa desde el punto de vista histórico-religioso. Todo depende nuevamente de los motivos de los cuales se dirige la elección. El libre albedrío no es una divinidad de cuyo vientre nacen juntos dioses justos y hombres justos. Carece de preñez espiritual. Inconscientemente, los escritores que usan esta explicación parecen haber dejado atrás el proceso de su propia evaluación pelagiana de la libre elección. Aún más, estos escritores no están dispuestos a admitir que la libre elección postulada para el tiempo de Moisés creó una religión realmente libre para Israel. Algunos de ellos dudan que tal cosa como un berit de libre entrada tuvo lugar en ese día entre Jehová e Israel. Y prácticamente todos ellos insisten en que toda la relación religiosa siguió siendo una de necesidad, estando Jehová tan ligado al pueblo como ellos lo estaban a Él. Finalmente, no faltan casos en la historia de la religión en los que otros grupos han adoptado o coadoptado nuevos dioses a la manera de una elección más o menos libre. El

sincretismo no ha sido siempre un proceso inconsciente u obligatorio. Y, sin embargo, no se han obtenido resultados éticos.

LA PROMINENCIA DE MOISÉS

Ahora debemos mostrar que, desde tiempos muy remotos, Moisés ocupó un lugar muy destacado en la conciencia religiosa de Israel. Esto se puede hacer sin aventurarse en el laberinto de la crítica del Pentateuco con todos sus caminos confusos de autoría y fechas. Sin duda, en las historias más antiguas del Pentateuco, Moisés se destaca como el gran líder religioso de su pueblo, y estas historias son, según los críticos, incluso en su forma escrita, más antiguas que los profetas del siglo VIII. Las historias que circulan oralmente deben haber sido, por supuesto, mucho más antiguas aún. En los profetas escritos más antiguos, Amós y Oseas, se le da un lugar supremo a Moisés. Oseas dice: 'Por un profeta Jehová sacó a Israel de Egipto, y por un profeta fue preservado' [Os. 12:13]. Amós, aunque no lo menciona por su nombre, evidentemente piensa en Moisés en relación con las palabras: 'toda la familia que saqué de la tierra de Egipto'. Y que un propósito ético estaba conectado con este acto de redención se muestra en las siguientes palabras: 'Solo a vosotros he conocido de todas las familias de la tierra: por tanto, visitaré sobre vosotros todas vuestras iniquidades' [Amós 3:1, 2 ; cp. Es un. 63:11; Jer. 15:1].

El verdadero significado interno de Moisés, cuando lo ubicamos dentro del esquema de revelación revelador, puede aclararse en varias direcciones. Por un lado, él fue, considerado retrospectivamente, instrumental en llevar las grandes promesas patriarcales a un cumplimiento incipiente, al menos en su encarnación externa y provisional. Israel se convirtió en verdad en una gran nación, y esto no se debió exclusivamente a su rápido crecimiento; la organización recibida a través de Moisés les permitió alcanzar la coherencia nacional. Moisés también los condujo hasta el límite de la tierra prometida. Con respecto a la tercera promesa, debe admitirse que Moisés contribuyó a su cumplimiento sólo de manera negativa. Antes de que una bendición pudiera realmente proceder de Israel a las naciones, primero era necesario que la diferencia fundamental entre Israel y las naciones, es decir, la diferencia principal entre la religión verdadera y el paganismo, se exhibiera claramente. Y esto se hizo a través del conflicto entre Israel y Egipto que

precipitó Moisés. Más adelante se demostrará que este conflicto no se limitó superficialmente a la esfera político-nacional, sino que surgió de principios religiosos más profundos. Por lo tanto, de manera negativa, tampoco se le puede negar a Moisés el crédito por preparar el camino para el cumplimiento de la tercera promesa.

Moisés, considerado prospectivamente, también ocupa un lugar preponderante en el desarrollo religioso del Antiguo Testamento. No se le coloca simplemente a la cabeza de la sucesión de profetas, sino que se le coloca por encima de ellos por adelantado. Su autoridad se extiende sobre las edades subsiguientes. Los profetas posteriores no crean nada nuevo; solo predicen algo nuevo. Es cierto, Moisés puede estar coordinado con los profetas: [Deut. 18:18; 'un profeta como tú']. Sin embargo, los mismos profetas son claramente conscientes de la posición única de Moisés. Ellos pusieron su obra no tanto en línea con la de ellos, como con la estupenda obra escatológica de Jehová para Su pueblo que se espera en los últimos días [cp. Es un. 10:26; 11:11; 63:11, 12; Jer. 23:5–8; micrófono 7:15]. Según Núm. 12:7, Moisés fue puesto sobre toda la casa de Dios. Está totalmente de acuerdo con esta importancia prospectiva de Moisés y su obra, que su figura adquiera proporciones típicas en un grado inusual. Él puede ser apropiadamente llamado el redentor del Antiguo Testamento. Casi todos los términos en uso para la redención del Nuevo Testamento se remontan a su tiempo. Había en su obra una conexión tan estrecha entre las palabras reveladoras y los actos redentores que sólo se puede comparar con la vida de Cristo. Y los actos de Moisés fueron en un alto grado sobrenaturales, actos milagrosos. Esta relación típica de Moisés con Cristo se puede rastrear fácilmente en cada uno de los tres oficios que estamos acostumbrados a distinguir en la obra sotérica de Cristo. El 'profeta' de Deut. 18:15, alcanzando su culminación en el Mesías, es 'como' Moisés. Moisés cumplió funciones sacerdotales en la inauguración del Antiguo Berith, antes de que se instituyera el sacerdocio aarónico [Ex. 24:4–8]. Nuestro Señor se refiere a esto como una transacción típica, al inaugurar el Nuevo Diatheke en la institución de la cena [Lc. 22:20]. Moisés intercede por Israel después de la comisión del pecado del becerro de oro, y eso al ofrecer su propia persona vicariamente para llevar el castigo de los culpables [Ex. 32:30–33]. Una figura real, por supuesto, Moisés no podía ser llamado en ese tiempo, porque solo Jehová es Rey de Israel. No

obstante, a través de su función legislativa, Moisés tipificó el oficio real de Cristo.

Todo esto se reflejó en la peculiar relación que se hizo que el pueblo sostuviera con Moisés. Esta relación es incluso descrita como una de fe y de confianza [Ex. 14:31; 19:9]. La semejanza de esta relación de los israelitas hacia Moisés con la relación del cristiano hacia Cristo no había escapado a la atención de Pablo, quien dice que 'nuestros padres estuvieron todos bajo la nube, y todos atravesaron el mar; y todos fueron bautizados en Moisés en la nube y en el mar' [1 Cor. 10:1–3]. Así como en el bautismo se establece una relación íntima entre el creyente y Cristo, basada en la salvación de Cristo, así también los poderosos actos de liberación divina obrados a través de Moisés comprometieron a Israel a tener fe en él. Y así como durante el ministerio de Jesús la fe y la incredulidad demostraron ser los dos factores decisivos, así durante el viaje por el desierto se promulgó un gran drama de fe e incredulidad, decidiendo el destino del pueblo [Heb. 3; 4].

[B] LA FORMA DE LA REVELACIÓN EN EL PERÍODO MOSAICO

Aquí debemos distinguir entre la revelación comunicada directamente a ya través de la persona de Moisés, por un lado, y formas de revelación que surgen en su tiempo, pero que no pasan directamente a través de su persona.

En armonía con el importante papel desempeñado por Moisés, encontramos una claridad y franqueza especiales afirmadas de la relación entre él y Dios. No hubo profeta que fuera honrado con el acceso directo y continuo a Jehová del que disfrutó Moisés. También en este aspecto Moisés parece haber prefigurado a Cristo. Así como Cristo revela al Padre en virtud de una visión más directa e ininterrumpida de Él, y no como resultado de comunicaciones aisladas, así Moisés, aunque en menor grado, está más cerca de Dios, y es más, en todo lo que habla. y hace, el portavoz de Dios que cualquier profeta posterior. La distinción entre Moisés, por un lado, y Aarón y María por el otro, se formula en Núm. 12. Aquí se le llama 'mi siervo Moisés', no en el sentido servil de un mero siervo, sino en el sentido elevado de un servidor de confianza, iniciado en todo lo que hace su amo. El

es fiel en toda la casa de Dios. Este nombre de 'Siervo de Jehová' se le da después al Mesías, en la profecía de Isaías. Moisés apreció la distinción única implícita en este [Ex. 33:12].

De manera más sorprendente, la relación íntima de Moisés con Dios y el honor que confería están simbolizados por el reflejo de la gloria divina en su rostro después de los cuarenta días y cuarenta noches que pasó con Dios en la montaña [Ex. 34:29ss.]. Pablo, aunque reconoce la grandeza, se detiene más bien en sus limitaciones, en comparación con la gloria de su propio ministerio bajo el Nuevo Diatheke, en 2 Cor. 3. El mismo Pentateuco reconoce estas limitaciones. Según el ej. 33:17–23, a Moisés no se le permitió ver el 'rostro' de Dios, sino solo como se le llama antropomórficamente, su 'espalda'. No hay contradicción con esto, cuando en Núm. 12 Se dice que Moisés contempló la temunah, la 'forma de Dios', porque esto no es idéntico al 'rostro'. Es cierto que también se dice que Dios habló con él 'cara a cara' [Ex. 33:11]. 'Cara a cara' es una frase adverbial sinónima de 'boca a boca', y de ninguna manera equivalente a una visión del rostro divino [Núm. 12:8]. Compárese además, Ex. 34:5: 'se paró con él allí y proclamó el nombre de Jehová'. También 33:18, 19: 'Muéstrame tu gloria'... 'Haré pasar delante de ti toda mi bondad [probablemente "bondad", "hermosura"] y proclamaré el nombre de Jehová delante de ti'. Con motivo del Éx. 24:10, cuando Moisés con los demás subieron al monte, después de hacer la berith, para 'ver' al Dios de Israel, lo que realmente vieron no fue el rostro divino, sino sólo, por así decirlo, , los 'pies' de Dios. Esta es la misma idea que se expresa en la figura de la 'espalda de Dios' [Ex. 33:23].

Las formas de revelación relacionadas con la obra de Moisés, aunque no comunicadas a través de él personalmente, son cuatro: La columna y la nube, el Ángel de Jehová, el Nombre de Jehová, el Rostro de Jehová. Estos tienen en común que expresan la permanencia de la presencia divina, y se distinguen en ese aspecto de las formas de manifestación fugaces y efímeras del período patriarcal. El significado de esto sólo puede entenderse si se sitúa en el contexto más amplio de la comunicación divina con la humanidad en general. Antes de la caída había tal presencia permanente de Dios con el hombre en el paraíso. Después de la caída, cierto remanente de esto continuó, aunque no en la antigua forma graciosa. El trono con los Querubines todavía estaba en el Este del jardín de Dios. Dios todavía caminó con Enoc. Con el diluvio todo esto cambia. Dios, por así decirlo, ha

retirado esta presencia-revelación sacramental al cielo. Esto, sin embargo, era un estado de cosas anormal, porque el propósito último de toda conversación de Dios con el hombre es que Él pueda hacer Su morada con Su pueblo. En consecuencia, de ahora en adelante toda revelación tiende a la realización de este designio. Las teofanías del período patriarcal deben considerarse como realizaciones incipientes del mismo. Pero el cumplimiento fue sólo parcial. La presencia estaba allí sólo a veces; se concedió sólo a unas pocas personas selectas; se limitó a los grandes puntos de inflexión de su historia; estaba velado en el más profundo misterio. Con el tiempo de Moisés vino lo contrario a esto en todos los aspectos.

EL PILAR DE NUBE Y FUEGO

De la columna de nube y fuego leemos en los siguientes pasajes: Ex. 13:21, 22, donde se declara explícitamente que Jehová estaba en el fenómeno, y que no se apartó de delante del pueblo; luego se mueve a una posición detrás de ellos para estar entre ellos y sus perseguidores egipcios antes del paso por el Mar Rojo [Ex. 14:19, 20]; a través de la columna Jehová mira a los egipcios para desconcertarlos [Ex. 14:24]; cuando el pueblo murmuraba porque dudaba de la presencia divina con ellos, la gloria de Jehová apareció en la nube [Ex. 16:10]; luego nos encontramos con una nube que revela a Jehová en el Sinaí en la entrega de la ley, nube que también se llama 'fuego', aunque no se dice nada acerca de una columna en esta ocasión [Ex. 19:9, 16, 18]; en ej. 24:16 esta misma nube sobre el Sinaí se menciona nuevamente como que contiene la gloria de Jehová, cuya apariencia se describe como 'como fuego consumidor' [vs. 17], y Moisés entra en medio de la nube [vs. 18]; después de esto nos encontramos de nuevo con la columna en Éx. 33:9; donde desciende (¿del monte o del cielo?) y se para a la puerta de la tienda provisional levantada por Moisés, mientras todo el pueblo adora cada uno a la puerta de su tienda [vs. 10]; según ej. 34:5, Jehová desciende del cielo en la nube sobre el monte Sinaí. Es muy probable que la llamada Shekinah, la gloria en el lugar santísimo del tabernáculo y el templo, fuera una continuación de todo esto; de hecho, el rasgo de permanencia tan fuertemente enfatizado casi lo requiere. De esto, sin embargo, hablaremos más adelante cuando tratemos del tabernáculo.

Traducido por: David Taype

EL ÁNGEL DE JEHOVÁ

Del ángel de Jehová leemos primero en Ex. 3:2, donde se le aparece a Moisés en una llama de fuego de en medio de la zarza, y su identidad con Dios se muestra por el hecho de que Dios llamó a Moisés de la zarza. Luego lo encontramos mencionado en Exo. 14:19; aquí Él va delante del campamento de Israel, y con la columna se mueve de delante hacia atrás. en ej. 23:20, 21 se hace una promesa formal con respecto a Él; Él debe acompañar a Israel: 'He aquí, yo envío un ángel delante de ti, para que te guarde en el camino, y te lleve al lugar que he preparado; guardaos delante de él, y escuchad su voz; no le provoquéis; porque él no perdonará vuestra transgresión: porque mi nombre está en él'. Todo el tenor de este pasaje prohíbe que pensemos que se habla de un ángel ordinario, aunque el texto dice 'un ángel', no 'el ángel'. De la lectura de la Septuaginta 'mi ángel' podemos inferir que esta forma (con el sufijo) se encontraba originalmente en el texto hebreo. Aprendemos de la declaración que la función del ángel era la integral de guiar al pueblo a Canaán. Aprendemos además que, con respecto a pecar contra Él, Él es idéntico a Dios. Por otro lado, en Éx. 32:34 nos encontramos con 'mi ángel', y en Ex. 33:2 con 'un ángel'. La situación aquí requiere esto, porque el envío del ángel aparece como una retractación de la promesa original de Jehová de que Él mismo iría con el pueblo [Ex. 33:3–5], y el envío del 'Ángel de Jehová' no podría haber sido representado como nada menos que la propia ida de Jehová. Es solo después de la protesta de Moisés ante la propuesta cambiada que finalmente se convence a Dios de cumplir con el acuerdo original: 'mi Presencia irá contigo, y te daré descanso' [Ex. 33:14].

El Ángel de Jehová aparece en la historia de Balaam, Núm. 22, donde frustra el plan de Balac de maldecir a Israel. Esto forma una instancia concreta de su tarea general que consiste en la guía y defensa de su pueblo [cp. número 20:16].

EL NOMBRE Y EL ROSTRO DE JEHOVÁ

En dos de los contextos angelicales discutidos, ya nos hemos encontrado con las dos formas de revelación restantes, 'el Nombre' y 'el Rostro' de Jehová. 'El Nombre' que encontramos en Ex. 23:21, donde se afirma que 'el

Nombre' está en el Ángel. Esto no puede significar nada que no sea identificación, porque se establece como la razón por la cual el pecado cometido contra el Ángel que lleva el Nombre no será perdonado por Él. La otra forma, 'la Presencia', nos salió al encuentro en Éx. 33:14, 'Mi Presencia irá contigo'. Esto debe ser equivalente a la propia ida de Jehová [cp. v. 17]. 'Presencia' significa el hebreo Panim que también prueba la identificación. El Panim también se identifica con el Ángel. Isaías, refiriéndose al viaje por el desierto, dice que el Ángel de Dios Panim salvó al pueblo [Isa. 63:9].

Una identificación más ocurre en Deuteronomio. Es eso entre el 'Nombre' y la gloria en el santuario. Se dice que Jehová puso Su 'Nombre' en el lugar del santuario. El lugar donde está Su 'Nombre', se llama Su habitación. Jehová hace que Su 'Nombre' more allí [Deut. 12:5, 11, 21; 14:23, 24; 16:2, 6, 11; 26:2]. Es claro, especialmente por la última forma de hablar, que la frase está destinada a ser entendida de manera realista. No es una mera figura retórica decir que el santuario es propiedad de Dios, ni que Su magnífico Nombre está en el ejercicio del culto pronunciado o invocado allí. De 'morar' en el santuario Dios mismo es siempre el tema.

De lo anterior se notará que a las tres acepciones previamente encontradas para el Nombre de Dios en un sentido religioso debe agregarse una cuarta. En este cuarto sentido el Nombre no es algo en la aprehensión del hombre; es objetivo, equivalente a Jehová mismo. Sin embargo, siempre queda una diferencia de punto de vista entre Jehová como tal y Su 'Nombre'. El 'Nombre' es Dios en la revelación. Y la misma distinción se aplica al uso de la Shekinah, el Ángel y la Presencia.

[C] EL CONTENIDO DE LA REVELACIÓN MOSAICA

Ahora llegamos a la discusión del contenido de la Revelación Mosaica. Esta parte del tema es compleja y, por tanto, será necesario que nos planteemos claramente desde el principio las principales divisiones que le corresponden. Estos son:

(a) la base fáctica de la organización mosaica dada en la redención de Egipto;

(b) la elaboración del Berith con Israel con el cual la organización entró en vigor;

(c) la naturaleza general de la organización, la teocracia;

(d) el Decálogo;

(e) la ley ritual, su carácter simbólico y típico, con las tres vertientes que la componen, la de la morada divina, la del sacrificio, la de la purificación.

[1] La base fáctica de la organización mosaica consistente en la redención de Egipto

El éxodo de Egipto es la redención del Antiguo Testamento. Esta no es una forma de hablar anacrónica y alegorizante. Se basa en la coherencia interna de la religión del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento. Estos dos, por diferentes que sean sus formas de expresión, son sin embargo uno en principio. El mismo propósito y método de Dios corre a través de ambos. Si, como se insiste con frecuencia hoy en día, el Antiguo Testamento debe ser rechazado y despreciado como indigno de la religión ideal, uno puede estar seguro de que esta actitud se debe al abandono de toda la corriente sotérica de la religión bíblica como tal. Puede haber, por supuesto, características únicas que no congenian en la opinión de algunos en contra del Antiguo Testamento, pero la fuente del antagonismo es más profunda y se encontrará, en un examen más detenido, que se relaciona con lo que el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento tienen en sí mismos. común, el realismo de la redención. La sustancia sobre la que se hizo la impresión en el Antiguo Testamento pudo haber sido arcilla terrenal; no obstante, la matriz que lo estampaba tenía los rasgos de la ley y la verdad eternas. Aquí podemos observar de nuevo cuán inseparablemente la revelación a través de las palabras está unida a los hechos, es más, cómo, en general, la línea de demarcación entre los actos y las palabras puede parecer que se ha perdido por completo.

Hay una diferencia irreconciliable entre la conciencia religiosa que es en todo momento clara o vagamente consciente de brotar y nutrirse de este suelo de hechos, y la conciencia que se ha emancipado de la creencia en la realidad de los hechos. Tampoco es una diferencia en la creencia

solamente; es una diferencia en la atmósfera y el sentimiento del yo. A pesar de todas sus limitaciones, el creyente del Antiguo Testamento está más cerca de nosotros en este sentido que el llamado idealizador o espiritualizador moderno de la religión cristiana. La vinculación más estrecha entre los hechos y la práctica de la vida religiosa se observa precisamente en este punto alcanzado por nosotros. El Decálogo se abre con una de las referencias más profundas al procedimiento sotérico de Dios al liberar al pueblo de Egipto [Ex. 20:2]. El primer ofrecimiento de la Berith está precedido por una afirmación aún más elaborada que parece bautizada en el calor mismo del afecto divino [19,4]. Y el largo discurso introductorio de Deuteronomio, de espíritu semiprofético, participa del mismo tono y carácter. Todavía en Isaías, se pide al pueblo que recuerde las raíces últimas de su origen religioso en las cosas que Jehová hizo por ellos en el pasado remoto [Isa. 51:2].

¿Cuáles son, entonces, los principios sobresalientes del éxodo-liberación que se convirtieron así en reguladores de toda salvación futura y vinculan indisolublemente las cosas pasadas y las venideras?

LIBERACIÓN DE LA ESCLAVITUD EXTRANJERA

En primer lugar, la redención se presenta aquí como, ante todo, una liberación de un reino objetivo del pecado y el mal. La individualización e internalización favorita del pecado no encuentra apoyo aquí. Ningún pueblo de Dios puede brotar a la existencia sin desligarse de un mundo opuesto a Dios ya sí mismo en su mismo origen. El poder egipcio es a este respecto tan verdaderamente típico como el poder divino que obró la liberación. Su actitud y actividad fueron moldeadas con esto en mente. Lo que se mantuvo bajo los hebreos no fue una mera dependencia política, sino una dura servidumbre. Su condición es representada como una condición de esclavitud. Los egipcios los explotaron con fines egoístas sin importar el bienestar de Israel. Desde entonces, la redención se ha adherido a sí misma esta imagen de esclavitud a un poder extraño. Juan 8:33–36, así como Rom. 8:20–21, se retrotrae a estos lejanos orígenes.

Además, a este poder esclavizador se le atribuye un alto grado de malignidad, para que tipifique adecuadamente la mente de pecado en el mundo. Al menos en parte, el endurecimiento del corazón de Faraón se explica por la misma razón. Su obstinación fue revelar la verdadera

naturaleza interior de aquello de lo que él era una figura. Por supuesto, este endurecimiento no fue en modo alguno un acto divino arbitrario; fue un proceso judicial: el rey primero se endureció a sí mismo, y luego, en castigo por esto, Dios lo endureció aún más. Es la bien conocida ley bíblica de que el pecado es castigado con un irreparable abandono al pecado, una ley que de ninguna manera se limita al Antiguo Testamento, sino que también se encuentra en el Nuevo Testamento. La ética del asunto, sin embargo, no nos concierne aquí. Este reino del mal encabezado por Faraón abarca ante todo los elementos humanos del paganismo. Probablemente, sin embargo, el relato no pretende limitarlo a esto. El pecado es en cada punto más que la suma total de las influencias puramente humanas que ejerce sobre sus víctimas. Un trasfondo religioso y demoníaco se proyecta hacia atrás de las figuras humanas que se mueven por el lienzo. No solo los egipcios, sino también los dioses de los egipcios están involucrados en el conflicto. Las plagas vienen aquí por aviso. Están inextricablemente mezclados con la idolatría egipcia. Esta idolatría era el culto a la naturaleza, que abarcaba tanto los aspectos buenos y benéficos como los malos y perniciosos de la naturaleza. Jehová, al hacer que éstos dañen a sus propios adoradores, muestra Su superioridad sobre todo este reino del mal. Esto se dice en tantas palabras: 'Contra todos los dioses de Egipto ejecutaré juicio: Yo soy Jehová' [Ex. 12:12]. Los mismos poderes demoníacos que estaban involucrados en la redención antitípica obrada por Cristo, y que allí desplegaron su actividad más intensa, participaron en esta oposición a la redención de Egipto.

LIBERACIÓN DEL PECADO

Esto en cuanto al lado objetivo del asunto. Sin embargo, también había un lado subjetivo. Los hebreos fueron librados no solo de la esclavitud externa externa, sino que también fueron rescatados de la degradación y el pecado espirituales internos. Se han tomado dos puntos de vista en cuanto a la condición religiosa de la gente en este momento. Según uno, prácticamente habían perdido todo conocimiento del Dios verdadero y estaban profundamente inmersos e identificados con las prácticas idólatras de los egipcios. Esta fue la opinión de John Spencer, un teólogo inglés del siglo XVII, defendida en su obra De Legibus Hebraeorum Ritualibus.

Conectada con esta teoría había una opinión peculiar sobre el origen de las leyes ceremoniales impuestas al pueblo en la época de Moisés. El propósito

de estas leyes era dejar espacio para que los hebreos se apartaran gradualmente de sus costumbres idolátricas egipcias. Dios, temiendo que una prohibición demasiado repentina de estas costumbres causara una total recaída en el paganismo, condescendió en tolerar su observancia por un tiempo. La otra opinión cae en el extremo opuesto. Asume que los israelitas en general se habían guardado de la contaminación con la idolatría de Egipto. Ambos puntos de vista en su forma extrema deben ser rechazados. La verdadera religión no había desaparecido por completo de entre Israel. Todavía sabían lo suficiente para percibir que Jehová era el Dios de sus padres, porque en el nombre del Dios de los patriarcas les fue enviado Moisés. Los nombres compuestos con El se encuentran en el registro. Deben haberse sentido hasta cierto punto específicamente semíticos en sus tradiciones religiosas.

Por otro lado, no estamos autorizados a emitir este juicio relativamente favorable sobre el pueblo en su conjunto. de jose 24:14 y Ez. 23:8, 19, 21, aprendemos que Israel sirvió a los ídolos en Egipto. La historia del viaje por el desierto con sus repetidas apostasías, como la adoración del becerro de oro, se vuelve ininteligible, a menos que podamos suponer que el pueblo había salido de Egipto en un estado de corrupción religiosa. Quizás también la adoración de la imagen del becerro y la adoración del demonio relatada en Lev. 17:7, podría interpretarse como de origen egipcio. Sin embargo, como se demostrará más adelante, no hay evidencia de que la ley ritual fuera una mera acomodación a las tendencias corruptas de la gente. Pero sigue siendo cierto que debe haber existido suficiente declive religioso y corrupción entre ellos para que su liberación de Egipto fuera más que un mero beneficio nacional externo para ellos sin un significado espiritual más profundo.

Debe recordarse que, en la historia del pueblo de Dios, la esclavitud externa con frecuencia es concomitante con la infidelidad espiritual a Jehová. No necesitamos negar, por supuesto, que las causas secundarias de la opresión de Israel se encuentran en consideraciones políticas y antipatías raciales. Sólo que los acontecimientos políticos nunca proporcionan una explicación suficiente de lo que sucede en la Historia Sagrada. Los egipcios no eran más que instrumentos para llevar a cabo los designios de Dios. Que Dios había ordenado la servidumbre de antemano para un propósito específico se hace probable por haber sido predicho a Abraham con ocasión de la construcción del Berith [Gén. 15:13].

Traducido por: David Taype

UNA PANTALLA DE OMNIPOTENCIA DIVINA

A continuación observamos, con respecto al método de la liberación, el énfasis puesto en la omnipotencia divina para llevarla a cabo. Por encima de todo, el poder de Jehová se celebra en el relato. Esto proporciona la nota clave de la canción de Éx. 15, una profunda interpretación poética del éxodo desde este punto de vista [vss. 6, 7, 11]. Como se señaló anteriormente, hay una acumulación única de milagros en esta parte de la historia. El número de las plagas es diez, el número bíblico de la plenitud. La división de las aguas del mar es el acto culminante del gran drama de la redención. La poesía sagrada de los últimos tiempos fue aficionada a celebrar estos actos de Dios y fundar en ellos la esperanza segura de futuras liberaciones semejantes. La omnipotencia de Jehová y el éxodo quedan desde este momento asociados a la tradición de Israel.

Con este énfasis en el elemento de poder, no es de extrañar que todo en la historia esté cuidadosamente dispuesto para colocarlo en el relieve adecuado. Cuando Moisés con sus propias fuerzas trató de liberar al pueblo, el resultado fue un fracaso. Cuando, después de un intervalo de cuarenta años y realmente comisionado por Jehová para guiar y efectuar la redención, él asume la tarea con un espíritu totalmente opuesto de absoluta dependencia de Dios, reconociendo cabalmente su propia ineptitud, Dios promete que Él herirá a Egipto con todas sus fuerzas. Sus maravillas [Ex. 3:20]. Él pone Sus maravillas en la mano de Moisés [4:21]. Procede a redimir a Israel con brazo extendido y grandes juicios [6:6]. El endurecimiento del corazón de Faraón, aunque tenía la intención de convertirlo en un exponente pronunciado del mal, también tenía la intención adicional de prolongar el proceso de liberación, creando así espacio para la demostración más completa del poder milagroso. Esto se dice con muchas palabras: 'Yo endureceré el corazón de Faraón. y multiplicad mis señales y mis prodigios en la tierra de Egipto' [7:3]. Había que hacer la tarea más difícil para que la omnipotencia que la realizaba fuera más evidente. No, toda la existencia, la personalidad y la conducta de Faraón parecen haber sido formadas teniendo esto en cuenta. en ej. 9:16, Jehová declara: 'Pero en verdad por esta causa te he puesto en pie, para mostrarte mi poder, y para que mi nombre sea anunciado por toda la tierra'. Incluso si las palabras 'te hizo estar de pie' significan 'te mantuvo de pie más tiempo en el escenario de la historia, mientras que en circunstancias ordinarias habrías caído antes', confirman la opinión en

cuestión. Aún más es este el caso, si se adopta la traducción más fuerte: 'Te he hecho aparecer en la escena', es decir, te he llamado a ser [cp. ROM. 9:17]. Finalmente, el conflicto entre las obras realizadas por Moisés y las señales de los magos egipcios muestran que se describe una transacción en la esfera del poder.

UNA DEMOSTRACIÓN DE GRACIA SOBERANA

Una vez más, la liberación de Egipto fue una demostración señalada de la gracia soberana de Dios. Los egipcios fueron juzgados con respecto a su idolatría, y los israelitas fueron rescatados y perdonados, a pesar de haberse asociado con sus opresores en prácticas idólatras. Es claro que el principio de la gracia soberana por sí solo dará cuenta de tales hechos. Esto se llama 'poner una diferencia entre israelitas y egipcios' [Ex. 8:23; 11:7]. En armonía con esto, se afirma repetidamente en el Pentateuco que la fuente del privilegio de Israel reside exclusivamente en la gracia divina gratuita, no en ninguna buena cualidad que el pueblo posea de sí mismo [Deut. 7:7; 9:4–6]. Es cierto que el amor de Dios por el Israel mosaico se remonta a su amor por los padres. Esto lleva la relación de libre elección un paso más atrás, pero no altera en sustancia su naturaleza, porque también los padres fueron elegidos en el amor soberano de Dios.

La idea de filiación, aquí por primera vez emergiendo [cp. Gen. 6:2], pertenece al mismo tren de pensamiento [Ex. 4:22; Deut. 32:6]. La filiación es, por la naturaleza del caso, carente de mérito. También nos encontramos de nuevo con el peculiar uso afectivo del verbo 'conocer', previamente encontrado con respecto a Abraham [Ex. 2:24, 25]. También se usa el verbo 'elegir'. Esto es peculiar de Deuteronomio [7:6, 7; 14:2]. Finalmente, el término 'redención' entra aquí en uso religioso. Su significado específico (diferente de términos tan generales como 'rescatar', 'entregar') radica precisamente en esto, que describe la readquisición amorosa de algo antes poseído. Todavía no hay en el Antiguo Testamento ninguna reflexión sobre ese elemento tan fácilmente asociado con la concepción, a saber, que se paga un precio de redención. Sólo a modo de metáfora surge este pensamiento en un caso aislado [Isa. 43:3]. El sentido en los pasajes del Pentateuco es simplemente el del apego mostrado en la renovación de la propiedad antigua. De ahí que en los últimos capítulos de la profecía de Isaías, donde el trasfondo es el de la liberación del exilio, el término alcanza

una gran frecuencia. Los pasajes del Pentateuco son: Ex. 6:6; 15:13; Deut. 7:8; 9:26; 13:5; 21:8.

EL NOMBRE 'JEHOVÁ'

Con este rasgo de la soberanía mostrada en la redención está relacionado el nombre específicamente mosaico de Dios, Jehová. Esta forma es una pronunciación en la que se daban las vocales de Adonai a las consonantes del nombre en cuestión. La escritura de estas vocales surgió originalmente de la escrupulosidad judía de abstenerse por completo de pronunciar este nombre tan sagrado. Debido a que Adonai siempre se leía en su lugar, por lo tanto, cuando se agregaban las vocales, por conveniencia, las vocales requeridas para la lectura de Adonai simplemente se agregaban. Por supuesto, nunca se contempló en ese momento que las consonantes que se encuentran en el texto, y que habría sido el colmo de la impiedad eliminar, deberían tener en la pronunciación unidas a ellas estas vocales extrañas. Esto se hizo por primera vez en la lectura cristiana, cuando ya no se sentía la antigua escrupulosidad judía, y así surgió la forma híbrida de Jehová. Ha estado en uso desde el siglo XVI. Desafortunadamente, la traducción de la Biblia a las diversas lenguas vernáculas continuó la práctica judía de leer Adonai, y así poner 'Señor' o su equivalente en los otros idiomas, para Jehová. La erudición moderna cree haber descubierto la pronunciación original del nombre, habitual hasta el momento en que la superstición judía lo abolió, y ahora se encuentra comúnmente en libros críticos en la forma 'Jahveh'. Cierto, sin embargo, este sonido de la palabra no lo es. Incluso si pudiera obtenerse certeza a este respecto, difícilmente sería aconsejable introducir 'Jahveh' en la lectura de la Escritura, especialmente no con fines litúrgicos. Aun así, es un paso en la dirección correcta que la Revisión Americana haya restaurado a Jehová. Cuando el sospechoso sabor crítico de 'Jahveh' se haya evaporado un poco, y se hayan obtenido nuevas evidencias más sólidas de la corrección de 'Jahveh', este último quizás vuelva a tener razón. Mientras tanto, no hay excusa para continuar con el no uso total del nombre sagrado, ahora que 'Jehová', a través de la Revisión Americana, ha hecho su reaparición en nuestra Biblia.

en ej. 6:3 leemos que la revelación del nombre pertenece y es característica del período mosaico. Partiendo de la inferencia de que el escritor de este pasaje posiblemente no podría haberlo considerado como conocido en tiempos más antiguos, la crítica divisiva ha colocado este pasaje en la base

de la distinción entre documentos elohísticos y jahvistas. Hay, sin embargo, fuertes objeciones a esta exégesis literal del pasaje. Es a priori improbable que Moisés haya sido enviado a sus hermanos, a quienes tuvo que llamar del olvido del Dios de sus antepasados, con un nombre nuevo, anteriormente desconocido, de este Dios en sus labios. Luego está el hecho de que la madre de Moisés lleva un nombre compuesto con Jehová, en su forma abreviada Jo, a saber, Jokhebed. Y este nombre aparece en el mismo documento al que Ex. 6:3, por lo que se requiere la suposición adicional, desfavorable por cualquier otra cosa, de una interpolación del nombre Jokhebed en este documento. Mirado de cerca, ej. 6:3 no requiere el absoluto desconocimiento previo de la palabra. La declaración no necesita significar nada más que los patriarcas aún no poseían el conocimiento práctico y la experiencia de ese lado del carácter divino que encuentra expresión en el nombre. 'Conocer' en la concepción hebrea, y la misma palabra en nuestro lenguaje cotidiano, son dos cosas muy diferentes. El contexto de Éx. 6:3 incluso hace probable que se haga referencia a un conocimiento práctico y experiencial. En vss. 6, 7 leemos: 'Os redimiré con brazo extendido, y os tomaré por mi pueblo, y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Jehová vuestro Dios'. A través de la redención aprenderán, no que hay un Jehová, sino lo que Jehová significa para ellos, que Jehová es su Dios, o que su Dios es Jehová.

Por supuesto, la suposición de una existencia pre-mosaica del nombre no implica que existiera tan pronto como el narrador en Génesis, hablando por su propia persona, lo presenta. No podemos decir cuánto más antiguo que el éxodo. A priori no se puede excluir la hipótesis de que en épocas anteriores pudo haber tenido otras asociaciones. El nombre puede haber sido corriente en pequeños círculos; una etimología diferente de la de Éx. 3 se le pueden haber atribuido. Incluso puede haber venido de una fuente extra-hebrea. Los puntos de vista, sin embargo, propuestos en esta última dirección son algunos de ellos imposibles, todos ellos altamente problemáticos. Voltaire, Schiller, Comte y otros han asumido un origen egipcio. Esto está fuera de cuestión, porque se representa la liberación de Egipto como un conflicto entre Jehová y los dioses de los egipcios.

Según Colenso, Land y otros, el nombre es semítico del norte, y designaba en su entorno anterior al dios del cielo, el dador de la fecundidad, en cuyo honor se practicaba el culto orgiástico de Siria. Hay lo que pretende ser un oráculo antiguo, en el que se identifica el nombre Iao con Dionysos, de

modo que Jehová sería el Dionysos cananeo. En un principio se atribuyó a esta pieza una antigüedad relativamente alta, para hacer posible la explicación de que la forma siria Iao era la original, de la que entonces los hebreos habrían tomado prestada su Jehová. Esto, por supuesto, se hizo imposible cuando se hizo evidente la fecha tardía, porque en una fecha tan tardía los israelitas habían estado en posesión del nombre Jehová por mucho tiempo. La probabilidad de esa suposición sería que los adoradores sirios de tal Iao hubieran tomado prestado el nombre de su deidad del conocido nombre del Dios de Israel.

Más recientemente se ha pensado que el nombre fue descubierto en las primeras listas egipcias de lugares cananeos, como Baitiyah, Babiyah. También se ha encontrado en el nombre de un rey de Hamath leyendo Yaubidi en inscripciones asirias. Una hipótesis muy en boga entre los wellhausenianos es que Jehová era un dios de los ceneos, tribu del distrito del Sinaí, a la que pertenecía el suegro de Moisés, lo que explicaría la asociación de Jehová con esa montaña. Luego sigue existiendo la hipótesis de que Jehová es idéntico a la forma Yahu, o Yah, que aparece en los nombres propios asirio-babilónicos, que los sacerdotes hebreos habrían cambiado por Jahveh, para sugerir una derivación de hayah, 'ser'.

Tan fútiles como la mayoría de estas teorías de procedencia son algunas de las etimologías, en gran parte naturalistas, propuestas para explicar el sentido original de la palabra misma. Se ha relacionado con hawah, 'caer', en vista de su significado 'el que se precipita, se estrella', un dios de la tormenta o, aún más primitivamente, una piedra meteórica caída del cielo. O hawah se ha comparado con el sentido de 'soplar', que tiene en árabe. Wellhausen observa: 'la etimología es bastante obvia; cabalga por el aire, sopla'. Nuevamente, el sentido de 'caer' se ha introducido de esta manera; Jahveh es una forma de Hiphil, que produce 'el que hace caer', es decir, el dios de la lluvia, la tormenta. Así Robertson Smith, Stade y otros. Mucho menos naturalista es la derivación, igualmente del Hiphil, propuesta por Kuenen, 'el que hace ser', es decir, el Creador, o, con un giro más histórico, 'el que hace que sus promesas sean', es decir, los cumple.

Todas estas derivaciones son puramente conjeturales. Es obvio que, cualquiera que sea el significado original que subyace al uso del Antiguo Testamento, si lo hubo, el sentido autoritativo de la religión de Israel ha sido fijado a través de la revelación de Ex. 3, y con esto solo tenemos que

tratar aquí. Dios le dice a Moisés: Ehyeh asher Ehyeh. Luego esto se abrevia a Ehyeh, y finalmente se convierte de la primera a la tercera persona Yehweh. La solución del misterio debe estar en la forma más completa.

¿Qué puede significar tal frase? Nuevamente aquí, donde la investigación es exclusivamente sobre la intención del escritor, las opiniones de los expositores varían ampliamente. Está en el inicio el tema de la construcción. Podemos leer la oración directamente desde el principio: 'Soy lo que soy', y adjuntar nuestra interpretación, cualquiera que sea, directamente a esto. O, y esto es sintácticamente lo más posible en el hebreo, podemos comenzar a leer desde el medio, colocando la primera palabra al final, lo que daría como resultado: 'Yo, que soy, verdaderamente soy'. Más adelante en la cuestión de la traducción, entra la analogía de la oración construida de manera similar, Ex. 33:19, que, puesto que también está asociado con el nombre Jehová, debe ser necesariamente regulativo, al menos en cuanto a la construcción, para la fórmula de Éx. 3. Si allí leemos: 'Tendré misericordia de quien tendré misericordia', estamos obligados a leer aquí: 'Soy lo que soy'. Por otro lado, si allí interpretamos: 'a quien tendré misericordia, tendré (verdaderamente) misericordia', no podemos muy bien hacer otra cosa aquí en Éx. 3:14: 'Yo, que soy, (verdaderamente) soy'.

Teniendo esto en cuenta, repasemos ahora brevemente las soluciones ofrecidas. Una es que la frase expresa la inescrutabilidad de Dios: 'Soy lo que soy; lo que soy no debe ser investigado con curiosidad; mi ser no puede ser expresado por ningún nombre'. Contra esto pesa el hecho de que todos los demás nombres divinos expresan algo. Un nombre para expresar la falta de nombre, es decir, la incognoscibilidad, estaría bastante fuera de lugar en estas circunstancias. Fue en esta coyuntura de suprema importancia que Dios se revelara a Sí mismo de alguna manera llamativa, para enfatizar y definir algún aspecto de Su carácter, que el pueblo necesitaba conocer. Desde este punto de vista, por supuesto, la construcción es la misma desde el principio.

Otra solución es que Dios aquí asevera la realidad de Su ser. Para esto, la construcción tendrá que establecerse en el medio: 'Yo, que soy, (verdaderamente) soy'. En su forma más filosófica, esto puede denominarse punto de vista ontológico. Se acercaría a lo que los escolásticos han tratado de expresar en la doctrina de que Dios es puro ser. Pero esta es una idea

demasiado abstracta para ser adecuada aquí. No tendría una aplicación directa a la necesidad de los israelitas en este momento. Ellos, seguramente, tenían algo más y más urgente que hacer que perderse en especulaciones sobre el modo de la existencia de Dios. Sintiendo esto, algunos, conservando la idea, se han esforzado en darle un giro más práctico. A Jehová se le llama el Ser Uno por excelencia, porque Él da fe de Su ser al obrar. Para el instinto de nuestro lenguaje moderno, tal asociación no es desconocida. Decimos que una cosa es 'actual', lo que significa que es 'real', aunque 'actual' etimológicamente significa 'aquello que actúa'. Pero sería difícil probar que esto era tan familiar para el instinto hebreo de formación del lenguaje. Es más bien una idea abstracta, y no se han descubierto rastros de ella en el idioma hebreo.

Un tercer esfuerzo por dar significado a la frase es el de Robertson Smith. Llama la atención sobre Éx. 3:12, donde Dios le dice a Moisés: 'Ciertamente yo estaré contigo', y considera la cláusula 'Yo estaré' como una abreviatura de 'Yo estaré contigo'. Esta comprensión requiere nuevamente que la lectura de la oración comience desde el medio: 'Yo, que estaré contigo, ciertamente estaré contigo'. Hay dos objeciones a esto. Por un lado, cambia el singular 'tú' dirigido a Moisés por el plural 'vosotros' dirigido a los israelitas. Además de esto, supone que en tal declaración podría dejarse de suministrar la parte realmente importante de la importación. El 'contigo' es en realidad el núcleo de toda la promesa, y esto habría quedado sin expresar.

Menos objetable que todas estas soluciones ofrecidas es la antigua visión, según la cual, leyendo la cláusula directamente de principio a fin, expresa la autodeterminación, la independencia de Dios, lo que, especialmente en las asociaciones sotéricas, expresamos. están acostumbrados a llamar Su soberanía. Esto recibe un apoyo considerable de la oración redactada de manera análoga en Ex. 33:19, donde el contexto parece llamar más bien a una afirmación de la soberanía de Dios al otorgar el favor de la visión de sí mismo que a una seguridad en el sentido de que, prometiendo ser misericordioso, Él será verdaderamente misericordioso. Tomado así, el nombre Jehová significa principalmente que en todo lo que Dios hace por su pueblo, Él está determinado desde adentro, no influido por influencias externas.

Pero de esto surge inmediatamente otro pensamiento, completamente inseparable de él, a saber, que al estar determinado desde adentro y no sujeto a cambio interno, Él no está sujeto a cambio en absoluto, particularmente no sujeto a él en relación con Su pueblo. Así entendido, el nombre encaja admirablemente en la situación de su revelación. Jehová, el Dios absoluto, actuando con libertad ilimitada, era el mismo Dios para ayudarlos en su indignidad con respecto a ellos mismos, y en su impotencia con respecto a los egipcios. Que la soberanía subyace en el hecho de que Dios se dio a Sí mismo a Israel se declara en tantas palabras: 'Os tomaré a mí por mi pueblo, y seré vuestro Dios, y sabréis que yo soy Jehová, vuestro Dios' [Ex. 6:7]. Pero el otro elemento, el de la fidelidad, es igualmente enfatizado desde el principio: 'Jehová, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros: esto es mi nombre para siempre, y este es mi memorial por todas las generaciones' [Ex. 3:15]. 'Me he acordado de mi pacto. Por tanto, decid a los hijos de Israel: Yo soy Jehová' [Ex. 6:5, 6, 8], en Éx. 33:19, donde Dios revela su soberanía a Moisés, esto se relaciona con el nombre Jehová. En las Escrituras posteriores, el segundo elemento, el de la fidelidad, se asocia especialmente con el nombre [Deut. 7:9; Es un. 26:4; hos. 2:20; Mal. 3:6].

LA PASCUA

El último rasgo prominente en la redención del Éxodo es el hilo expiatorio que lo atraviesa. Esto consiste en la Pascua. A pesar de su soberanía, la gracia no podía ejercerse sin una expiación que la acompañara. En virtud de este rito, el Matador pasó por encima de las casas de los israelitas. De hecho, el nombre Pasach se deriva de esto. El verbo significa primero 'saltar', luego 'saltar', luego 'perder'. Ambos ej. 12:13 y 27 explican la etimología de esta manera [cp. también isa. 31:5]. Sin duda, como en el caso de Jehová, aquí se han propuesto otras explicaciones naturalistas. La palabra se ha derivado del paso triunfal del sol a través del punto equinoccial hacia el signo del Carnero; La Pascua habría sido entonces originalmente la fiesta de primavera del Equinoccio. El nombre también se ha explicado por el baile ritual realizado en el festival de primavera.

Según el relato, la sangre puesta sobre las casas no era una mera señal por la cual se podían reconocer las viviendas de los hebreos. Puede haber sido esto también, pero su eficacia real se derivó de su carácter sacrificial. Esto se afirma explícitamente, Ex. 12:27: 'Es el sacrificio de la Pascua de Jehová,

que pasó por encima de las casas de los hijos de Israel en Egipto' [cp. Ex. 34:25; número 9:7–10; 1 Cor. 5:7]. A pesar de estas declaraciones inequívocas, la mayoría de los antiguos teólogos protestantes negaron el carácter sacrificial de la Pascua. Esto fue por reacción a la doctrina romana de la masa. En apoyo de esta doctrina, los romanistas apelaron a la Pascua como el correspondiente sacrificio típico del Antiguo Testamento. Fue para despojarlos de este argumento que los protestantes llegaron al extremo de negar que la Pascua había sido un sacrificio.

Ahora bien, si fue un sacrificio, surge la pregunta a continuación, a qué clase de sacrificios pertenece. Tenía algunas características propias, pero en general tendrá que clasificarse con las ofrendas de paz. A pesar del énfasis puesto en el elemento expiatorio, no puede subsumirse bajo las ofrendas por el pecado, porque de éstas no se le permitía comer al oferente, mientras que era obligatorio comer la Pascua. La idea prominente en cada ofrenda de paz era la de berit: comunión con Dios. La comida fue un exponente del estado de paz y bienaventuranza disfrutado. Pero precisamente porque esta comida siguió al sacrificio propiamente dicho, debe reconocerse en ella un recordatorio de la dependencia necesaria de tal estado de privilegio de la expiación anterior. Es un error pensar que, sólo en las ofrendas por el pecado, se concedía la expiación. Dondequiera que hay matanza y manipulación de la sangre hay expiación, y ambas estaban presentes en la Pascua. El elemento de la purificación, íntimamente relacionado con el de la expiación, está simbolizado separadamente en que la aplicación de la sangre debía hacerse con un manojo de hisopo. El hisopo figura por todas partes como instrumento de purificación. De las ofrendas de paz ordinarias, luego reguladas por la ley, la Pascua tenía los siguientes puntos de diferencia: tenía y conservaba el trasfondo histórico; a través de las hierbas amargas que se comían con él, la amargura de la esclavitud egipcia se mantuvo viva en la memoria de Israel. Además, era claramente una fiesta nacional, mientras que las ofrendas de paz ordinarias eran de carácter privado. Por lo tanto, se celebró, no en privado, sino en familia. No se debía sacar nada de la carne de la casa. Si una familia no podía consumirlo, dos familias debían unirse. Ningún hueso del cordero debía ser quebrado, y por esta razón fue asado al fuego, no hervido en agua. Esta estrecha conexión con la vida nacional de Israel explica por qué la Pascua no se instituyó hasta que se acercó la organización de Israel como nación. La circuncisión data de Abraham, la Pascua de Moisés.

Traducido por: David Taype

La crítica moderna en general niega el origen histórico-conmemorativo de la Pascua. Su conexión con el éxodo fue una ocurrencia tardía. Al igual que las otras fiestas, existió primero como una fiesta de la naturaleza de significado nómada o agrícola. La mayoría de los escritores de esta clase asumen que la Pascua era originalmente la fiesta del sacrificio del primogénito; así Wellhausen, Robertson Smith y otros. Este sacrificio del primogénito suele entenderse según el principio de un pago de tributo a la deidad. Robertson Smith, sin embargo, excluiría toda esta idea del pago de tributos de la religión primitiva de Israel. Explica la entrega del primogénito desde el carácter tabú de todo primer nacimiento. Hay algunos críticos que no favorecen en absoluto la conexión del rito con el regalo del primogénito a la deidad. Benzinger (ver artículo en Encyclopaedia Biblica) considera la Pascua como un antiguo rito de sangre, por el cual en tiempos de pestilencia y otras ocasiones de peligro, se buscaba la protección del Destructor. Esto se acerca de nuevo, al menos en su concepción general, al relato del Éxodo. No hay necesidad de ejercitarse demasiado a causa de estas diversas teorías. De ninguna manera desacreditan la representación bíblica. En analogía con lo que sabemos de la circuncisión, la observancia de la Pascua entre Israel podría haber sido colocada como antecedente, aunque indudablemente fue investida con un nuevo significado. Que los hebreos habían estado previamente acostumbrados a observar una fiesta religiosa en la primavera, lo sabemos por su petición a Faraón [Ex. 8:1, 27]. Esta pudo haber sido una fiesta del sacrificio del primogénito. En cuanto a la teoría de un antiguo rito de sangre, este Dios también puede haberlo incorporado a la fiesta históricamente instituida.

[2] El 'Berith' hecho entre Jehová e Israel

La creación del Berith entre Jehová e Israel es el próximo tema a considerar bajo el título del Contenido de la Revelación Mosaica. Este evento memorable se describe en Éx. 24. Junto con este capítulo deben leerse algunos preparativos para la promulgación del Decálogo, Ex. 19. Debe notarse que aquí el berith aparece por primera vez como un arreglo de dos lados, aunque de ninguna manera esa es la razón de que se le llame berith. Esta razón radica enteramente en la ceremonia de ratificación. En cuanto al arreglo en sí, se pone gran énfasis en la aceptación voluntaria del berith por parte de la gente. Es verdad, la iniciativa en el diseño de los términos es

estrictamente vindicada por Jehová. Ninguna negociación, ninguna cooperación entre Dios y el hombre para determinar la naturaleza y el contenido son concebibles desde el punto de vista de la narración. Es el pacto de Jehová exclusivamente en ese respecto. Aun así, el berith se coloca ante el pueblo, y se requiere su asentimiento [Ex. 19:5, 8; 24:3].

Es precisamente este énfasis puesto en la voluntariedad de la unión, lo que lleva a los críticos a negar la historicidad del evento. Previamente a los grandes profetas la religión de Israel no poseía tal carácter voluntario. Si aquí se representa con ese carácter, la razón puede ser, en las premisas críticas, solo que esta parte de los documentos está bajo la influencia de las ideas proféticas y no refleja la historia. Los profetas desarrollaron por primera vez la idea de que Jehová e Israel están unidos en una relación libre y ética. Pero incluso los primeros de estos profetas todavía no lo representan así, como si existiera un berith subyacente a la religión de Israel. Esta fórmula aparece por primera vez en el libro de leyes del Deuteronomio, escrito (según el esquema crítico) en la segunda mitad del siglo VII. Su súbito surgimiento en ese punto se supone que se debe a lo que 2 Reyes 22 relata que sucedió, a saber, la celebración de una alianza solemne por parte del pueblo para observar estas ordenanzas deuteronómicas. Ahora bien, dado que para mayor impacto y eficacia se había pensado que era mejor derivar este libro de leyes recién producido y casi descubierto de Moisés, y dado que la intención era vincular al pueblo a él mediante un berith, surgió la necesidad y la consistencia requería que el asunto se presentara como un procedimiento seguido en el tiempo de Moisés, siendo todo lo que ahora se requería del pueblo simplemente una reafirmación de la anterior aceptación del berith de la fecha mosaica. De esta manera, según estos escritores, la concepción berith hizo su entrada en la historiografía de la religión del Antiguo Testamento; posteriormente se introdujo, según ellos, en todos los documentos más antiguos en los que antes no había ocurrido.

La debilidad de esta construcción crítica radica en dos puntos. En conjunto, atribuye demasiada importancia a la presencia, ausencia o frecuencia del término berith para determinar el carácter esencial de la religión del Antiguo Testamento. El término en sí mismo no denota ni dos caras ni unilateralidad, voluntariedad o necesidad, y no sirve como indicador de la naturaleza interna de la religión misma. Una religión podía tener un berith conectado con ella, en el que, sin embargo, entraba muy poca libertad de

elección mutua. Los críticos en este punto todavía están bajo el hechizo de la idea preconcebida dogmática de que berith es un sinónimo de 'pacto' o 'acuerdo'. Además, la narración de 2 Reyes 22 de ninguna manera aclara el origen del concepto de religión-berith tal como lo alegan los críticos. Lo que se describe en este capítulo no es un berith entre Jehová y el pueblo, sino entre el rey y el pueblo en la presencia de Jehová.

En cuanto a los procedimientos descritos en Ex. 24, notamos que se componen de los mismos dos elementos que entraron en la transacción de la Pascua. De hecho, este último bien podría llamarse un anticipo de la fabricación de lechos en el Sinaí. Primero estaba la expiación sacrificial o la purificación. Esto fue seguido por la participación de la comida del sacrificio. Encontramos la combinación de estos dos igualmente en la presente ocasión. Que la comida sobre la montaña representa la meta y consumación del berith puede inferirse del hecho de que el relato comienza con el mandato relativo a él, aunque esto no podría ejecutarse hasta que se hubieran hecho todas las cosas intermedias.

De las circunstancias de esta separación de siete versículos entre el mandato y su cumplimiento, se ha inferido que aquí se entretejen dos relatos diferentes de la elaboración del berith, uno según el cual se hizo mediante la ceremonia de comer con Jehová en el monte [vss. 1, 2, 9-11], y la otra según la cual se hacía con los sacrificios [vss. 3–8]. Esta disección no sólo es innecesaria, sino imposible. Los sacrificios consistían en parte en ofrendas de paz, y ninguna ofrenda de paz está completa sin una comida. Por otro lado, la comida descrita en los vss. 9-11 es tan inequívocamente una comida de sacrificio que se vuelve ininteligible sin el relato anterior del sacrificio. El sacrificio incluye el elemento de expiación. Para la confección fundamental de berith esto era indispensable; cada uno que entra en una unión de este tipo primero se purifica a sí mismo a través del sacrificio o de otra manera. Ya antes de la entrega del Decálogo se había ordenado al pueblo que se santificara y lavara sus vestiduras, particularmente a los sacerdotes [Ex. 19:10, 22]. Sin embargo, esta suposición, tan natural en sí misma, ha sido rechazada por escritores recientes en favor de una teoría moderna sobre el significado de la sangre en el sacrificio. Según ellos, la función de la sangre no es (al menos no hasta tiempos relativamente tardíos) expiar, sino efectuar una unión sacramental, participando las partes de la sangre de una vida común. Esto en sí mismo daría un significado bastante adecuado aquí, ya que el berith podría concebirse

fácilmente como una unión de vida entre Jehová e Israel. Si bien la idea es atractiva, apenas hay puntos de contacto en el Antiguo Testamento para tal concepción del berith. El berith no se encuentra en la esfera de la vida mística; pertenece a la esfera de la seguridad consciente. Además, la división de la sangre en dos partes y el uso separado que se hace de cada una de ellas no se presta fácilmente a esta teoría, ya que en base a ella hubiera sido más apropiado unir más estrechamente la aplicación de la sangre a Jehová. sobre el altar [vs. 6] y su aplicación al pueblo [vs. 8]. El punto de vista natural a tomar de esto es que antes de que la sangre pudiera actuar en beneficio del pueblo, tenía que hacer su trabajo con referencia a Jehová, y esto difícilmente podría consistir en algo más que hacer la expiación prerrequisito.

El libro que escribió Moisés, y con referencia al cual se hizo el berith, contenía todas las palabras de Jehová, o como lo expresa el v. 3, 'las palabras y los juicios'. Algunos dicen que las palabras son el Decálogo y los juicios todo lo que sigue, hasta el final del cap. 23. Esta es una interpretación posible, aunque podría objetarse, que el Decálogo había sido dirigido al pueblo por la propia boca de Jehová. A su favor habla la dificultad de comprender 'las palabras' de 20,22-26, en caso de que no se entiendan del Decálogo.

El berith tenía, por supuesto, una referencia nacional a Israel como un todo. Esto está implícito en la convocatoria a ascender dirigida a los representantes del pueblo [vs. 1], y también por las doce columnas edificadas junto con el altar [vs. 4].

Finalmente, el encuentro con Jehová al final de la ceremonia debe entenderse en la más estrecha conexión con la relación que se había establecido. La frase 'el Dios de Israel' es muy significativa aquí. A través de la fabricación de berith, Jehová se había convertido en 'el Dios de Israel' en este nuevo sentido profundo. La visión de la que se habla no es una visión ordinaria para impartir conocimiento. Es el cumplimiento del acercamiento sacramental y la unión inusual con Jehová. Cuán diferente era de la visión ordinaria de la Deidad está indicado por las palabras: 'Y sobre los nobles de los hijos de Israel, Él no puso su mano'. Por lo general, se considera peligroso o incluso fatal ver a la Deidad. A través del berith esto ahora había cambiado. Una anticipación de esto la encontramos antes en la historia de

Jacob [Gen. 32:30]. Que la visión tenía sus limitaciones está implícito en el v. 10b.

[3] La organización de Israel: la teocracia

Luego debemos considerar la organización general de Israel que se originó en este berith. Esto generalmente se designa como 'la teocracia'. Este nombre no se encuentra en las Escrituras, aunque describe admirablemente lo que el relato bíblico representa que fue la constitución de Israel. Probablemente el término fue acuñado por Josefo. Observa con respecto a los gobiernos de otras naciones, que algunos de estos eran monarquías, otros oligarquías, todavía otros democracias; lo que Dios estableció entre Israel fue una teocracia. Obviamente Josefo encuentra en esto algo distintivo y único. Esto es correcto en lo que se refiere a los grandes sistemas de civilización de esa época. Pero no es del todo correcto, si se compara a Israel con otras tribus semíticas. El principio teocrático, es decir, el principio de que la deidad es la autoridad y el poder supremos en la vida nacional, parece haber sido común entre los shemitas. Podemos inferir tanto de la observación de que Melekh, 'Rey', es un nombre semítico frecuente para la deidad. Pero mientras que en circunstancias ordinarias esto era una mera creencia, resultó ser una realidad indudable entre Israel. Las leyes bajo las cuales vivía Israel no solo tenían la sanción divina detrás de ellas en el sentido general en el que toda ley y orden derivan en última instancia de Dios a través de la revelación general por medio de la conciencia, sino en el sentido específico de que Jehová había revelado directamente la ley. . En otras palabras, Jehová en persona realizó la tarea que por lo general recaía en un rey humano. Y en la secuela también, Jehová por interposición sobrenatural, cuando fue necesario, continuó desempeñando el papel de Rey de la nación. Este hecho estaba tan profundamente incrustado en la conciencia de los líderes de Israel que aún en la época de Gedeón y Samuel se sentía que prohibía el establecimiento de un reino puramente humano. La unión del señorío religioso y la realeza nacional en la única Persona de Jehová implicó que en Israel la vida civil y religiosa estuvieran inextricablemente entretejidas. Si la unión hubiera existido en cualquier otra persona que no fuera Dios, podría haber sido concebible una división de las dos esferas de relación. El vínculo con Dios es tan único e indivisible que no puede concebirse separación alguna entre

uno y otro. De ahí la posterior condenación profética de la política, no simplemente la política inicua, sino la política per se, como derogatoria de la prerrogativa real de Jehová.

Además, debe notarse que entre estas dos esferas concéntricas, la religiosa tiene la preeminencia. Es aquello por lo que el otro existe. Para nuestro sistema de gobierno político, tal interrelación tendría, por supuesto, un defecto grave e intolerable. No así entre Israel. El fin principal para el cual Israel había sido creado no era para enseñar lecciones de economía política al mundo, sino para enseñar la religión verdadera en medio de un mundo de paganismo, incluso a costa de mucha propaganda y ventajas seculares.

Tampoco era simplemente una cuestión de enseñar religión para el mundo actual. Una institución misionera, la teocracia nunca tuvo la intención de ser en su estado del Antiguo Testamento. La importancia de la organización única de Israel puede medirse correctamente solo recordando que la teocracia tipificaba nada menos que el reino perfecto de Dios, el estado consumado del Cielo. En este estado ideal ya no habrá lugar para la distinción entre iglesia y estado. El primero habrá absorbido al segundo. De una manera aproximada, el principio involucrado ya fue captado por Josefo. En el pasaje que introduce la palabra 'teocracia', observa que Moisés, al dar tal constitución a los israelitas, no hizo de la religión una parte de la virtud, sino que hizo que todas las demás virtudes fueran parte de la religión. La fusión entre las dos esferas de la vida secular y religiosa se expresa de manera sorprendente en la promesa divina de que Israel será hecho "un reino de sacerdotes y una nación santa" [Ex. 19:6]. Como sacerdotes están en, más aún, constituyen el reino.

LA FUNCIÓN DE LA LEY

De la naturaleza de la teocracia así definida podemos aprender cuál era la función de la ley en la que recibió su encarnación provisional. Es de la mayor importancia distinguir cuidadosamente entre el propósito por el cual la ley supuestamente se le dio a Israel en ese momento, y los diversos propósitos a los que realmente llegó a servir en el curso subsiguiente de la historia. Estos otros fines yacen, por supuesto, desde el principio en la mente de Dios. Desde el punto de vista teísta, no puede haber resultado en la historia que no sea el desarrollo del profundo propósito de Dios. En este sentido Pablo ha sido el gran maestro de la filosofía del derecho en la

economía de la redención. La mayoría de las fórmulas paulinas tienen un carácter negativo. La ley operaba principalmente para provocar y revelar el fracaso de ciertos métodos y esfuerzos. Sirvió como un pedagogo para Cristo, encerró al pueblo bajo el pecado, no fue dado a la vida, fue débil por la carne, produjo condenación, trae bajo maldición, es un ministerio de la letra sin poder. Estas declaraciones de Pablo se hicieron bajo el énfasis de una filosofía totalmente diferente del propósito de la ley, que él sintió que era inconsistente con los principios de la redención y la gracia.

Esta filosofía farisaica afirmaba que la ley estaba destinada, sobre el principio del mérito, a permitir que Israel ganara la bienaventuranza del mundo venidero. Era una interpretación escatológica y, por lo tanto, muy completa. Pero en su globalidad no podría dejar de ser globalmente erróneo, si resultara erróneo. La filosofía de Pablo, aunque parcial y elaborada desde un punto de vista retrospectivo, tenía la ventaja de ser correcta dentro del ámbito limitado en el que la proponía. Es cierto que algunas de las declaraciones del Pentateuco y del Antiguo Testamento en general pueden parecer superficialmente a favor de la posición judaica. Que la ley no puede ser guardada no se dice en ninguna parte con tantas palabras. Y no sólo esto, que la observancia de la ley será recompensada se afirma una y otra vez. La retención de Israel de los privilegios del berith depende de la obediencia. Se promete que el que cumpla los mandamientos hallará vida a través de ellos. En consecuencia, no han faltado escritores que declararon que, desde un punto de vista histórico, sus simpatías iban con los judaizantes, y no con Pablo.

Solo se necesita un momento de reflexión para probar que esto es insostenible, y que precisamente desde un punto de vista histórico amplio, Pablo había captado con mucha más precisión el significado de la ley que sus oponentes. La ley fue dada después de que se cumplió la redención de Egipto, y el pueblo ya había comenzado a disfrutar de muchas de las bendiciones del berith. En particular, su toma de posesión de la tierra prometida no podía depender de la observancia previa de la ley, porque durante su viaje por el desierto muchos de sus preceptos no pudieron ser observados. Es claro, entonces, que el cumplimiento de la ley no figuraba en ese momento como el fundamento meritorio de la herencia vitalicia. Este último se basa solo en la gracia, no menos enfáticamente que el mismo Pablo coloca la salvación sobre esa base. Pero, mientras esto es así, todavía se puede objetar que la observancia de la ley, si no es la base para recibir, sí

se convierte en la base para la retención de los privilegios heredados. Aquí, por supuesto, no se puede negar que existe una conexión real. Pero los judaizantes se equivocaron al inferir que la conexión debe ser meritoria, que, si Israel conserva los preciados dones de Jehová mediante la observancia de Su ley, debe ser así, porque con estricta justicia se los ha ganado. La conexión es de un tipo totalmente diferente. No pertenece a la esfera jurídica del mérito, sino a la esfera simbólico-típica de la adecuación de la expresión.

Como se indicó anteriormente, la morada de Israel en Canaán tipificaba el estado perfecto y celestial del pueblo de Dios. Bajo estas circunstancias, el ideal de la conformidad absoluta a la ley de Dios de la santidad legal tenía que ser defendido. Aunque no pudieron guardar esta ley en el sentido espiritual paulino, sí, aunque no pudieron guardarla externa y ritualmente, el requisito no podía reducirse. Cuando se produjo la apostasía a escala general, no pudieron permanecer en la tierra prometida. Cuando se descalificaron para tipificar el estado de santidad, se descalificaron ipso facto para tipificar el de bienaventuranza, y tuvieron que ir al cautiverio. Esto no significaba que cada israelita individual, en cada detalle de su vida, tenía que ser perfecto, y que de esto dependía la continuidad del favor de Dios. Jehová trató principalmente con la nación y, a través de la nación, con el individuo, como ahora, en el pacto de gracia, trata con los creyentes y sus hijos en la continuidad de las generaciones. Hay solidaridad entre los miembros del pueblo de Dios, pero este mismo principio obra también para neutralizar el efecto del pecado individual, mientras la nación permanezca fiel. La actitud observada por la nación y sus líderes representativos fue el factor decisivo. Aunque las exigencias de la ley se cumplieron imperfectamente en varias ocasiones, sin embargo, durante mucho tiempo Israel permaneció en posesión del favor de Dios. Y aun cuando el pueblo en su totalidad se vuelva apóstata y se vaya al exilio, Jehová no permite que el berith falle por eso. Después del debido castigo y arrepentimiento, Él recupera a Israel en favor.

Esta es la prueba más convincente de que la observancia de la ley no es el fundamento meritorio de la bienaventuranza. Dios en tales casos simplemente repite lo que hizo al principio, a saber, recibir a Israel en favor sobre el principio de la gracia gratuita. Está de acuerdo con esto, cuando la ley es representada en el Antiguo Testamento, no como la carga y el yugo que luego llegó a ser en la experiencia religiosa de los judíos, sino como una

de las mayores bendiciones y distinciones que Jehová había conferido. sobre su pueblo [Deut. 4:7, 8; Sal. 147:19, 20; cp. incluso Pablo, Rom. 9:4, 5]. Y en la enseñanza de Pablo, el hilo que corresponde a esta doctrina del Antiguo Testamento de la santidad como la condición indispensable (aunque no meritoria) para recibir la herencia todavía se puede rastrear claramente.

De lo anterior se verá cuán distorsionado y engañoso sería identificar el Antiguo Testamento con la ley, considerada negativamente, y el Nuevo Testamento con el evangelio. Esto significaría que no había ningún evangelio bajo la antigua dispensación. Las declaraciones de Pauline a veces pueden conducir a este error. Pero el Apóstol no los entiende en este sentido absoluto y mutuamente excluyente. Una analogía iluminadora a este respecto la proporciona la forma en que Pablo habla de la fe y su relación con las dos dispensaciones. En Gal. 3:23, 25, habla de la 'venida' de la fe, como si nunca antes hubiera habido fe. Y sin embargo, el mismo Pablo en Rom. 4:16ff., habla extensamente del papel que jugó la fe en la vida de Abraham, y cómo virtualmente dominó todo el sistema del Antiguo Testamento.

Es evidente que hay dos puntos de vista distintos desde los cuales se puede considerar el contenido de la antigua dispensación. Cuando se considera en comparación con el desarrollo final y la estructura reorganizada del Nuevo Testamento, existen juicios negativos. Cuando, por el contrario, el Antiguo Testamento es tomado como una entidad por sí mismo y como redondeado provisionalmente en sí mismo, y mirado, por así decirlo, con los ojos del Antiguo Testamento mismo, encontramos que es necesario tener en cuenta los elementos positivos por los que prefiguraba y anticipaba típicamente el Nuevo Testamento. Y así encontramos que había un verdadero evangelio bajo la teocracia. El pueblo de Dios de aquellos días no vivía ni moría bajo un sistema de religión impracticable y no redentor, que no podía dar acceso real ni contacto espiritual con Dios. Este elemento del evangelio tampoco estaba contenido exclusivamente en la revelación que precedió, acompañó y siguió a la ley; se encuentra en la ley misma. Eso que llamamos 'el sistema legal' está lleno de hebras de evangelio, gracia y fe. Especialmente la ley ritual es rica en ellos. Todo sacrificio y toda purificación proclamaban el principio de la gracia. De no ser así, habría que abandonar la idea de continuidad vital positiva. Habría conflicto y oposición en su lugar. Tal es la

posición gnóstica, pero no es la visión ni del Antiguo Testamento mismo, ni de Pablo, ni de la teología de la Iglesia.

Y una vez más, no debemos olvidar que esta revelación y promulgación del evangelio en las instituciones mosaicas tenía, en cuanto a su forma, un carácter legal, y difiere, en este respecto, de la forma que exhibe en la actualidad. Porque incluso estas instituciones portadoras del evangelio eran parte de un gran sistema de ordenanzas, cuya observancia se había hecho obligatoria para el pueblo. Por lo tanto, hubo una falta de libertad incluso en la presentación y asistencia al evangelio. El evangelio fue predicado bajo la constricción de la ley y recibido bajo la misma. No se le permitió elevarse por encima del entorno legal en el que había sido colocado. Sólo el Nuevo Testamento ha traído la plena libertad a este respecto.

[4] El Decálogo

El Decálogo ilustra sorprendentemente la estructura redentora de la teocracia en su conjunto. Se introduce por el resumen de lo que Jehová ha hecho por Israel al librarlos de la casa de servidumbre. Teniendo en cuenta el momento de su promulgación, podríamos incluso llamarlo un breve resumen previo de todo el sistema regulado posteriormente en las leyes de desarrollo. Pero esto pasaría por alto el hecho de que un elemento componente de la ley, y que es muy evidente en otros lugares, está ausente del Decálogo. No contiene mandamientos ceremoniales. En cierto sentido, por lo tanto, no tanto anticipa como condensa, y al condensar elimina e idealiza. Une el principio y el fin de todo el movimiento teocrático, el acto redentor de Dios y el estado resultante de santidad y conformidad con la naturaleza y la voluntad de Dios hacia el cual la teocracia está diseñada para desembocar. Al mismo tiempo entrega estos elementos en una forma que se ajusta a las necesidades prácticas y limitaciones de las personas. Como la teocracia en general, se cierne sobre la vida del pueblo como un ideal nunca realizable, ni realizable en la etapa entonces existente; y al mismo tiempo desciende y condesciende a las anormalidades de Israel.

Este carácter en cierto sentido ideal e idealizador del Decálogo no ha dejado de ser observado por los críticos evolutivos, y ha dado lugar a la opinión de que no podría ser un producto de la era mosaica, que, como se muestra

arriba, está asignada y debe adscribirse, desde las premisas críticas, a un plano bajo de desarrollo religioso. El tratamiento histórico-crítico del Decálogo en los últimos tiempos es interesante e instructivo en extremo. Hubo un tiempo en que incluso los críticos avanzados se inclinaron a hacer una excepción con el Decálogo en medio de su completa negación del origen mosaico de las otras leyes del Pentateuco. Es cierto, esto se concedió con ciertas salvedades. La segunda palabra, que prohibía hacer y adorar imágenes, no podía ser mosaico, porque la adoración de imágenes se consideraba inofensiva durante mucho tiempo después de la era mosaica. Y de las otras palabras, no se derivó de Moisés la forma presente extendida, sino una forma más simple y compacta que contenía la esencia del mandato.

La escuela de Wellhausen ha barrido incluso este modesto remanente de conservadurismo. El fundamento principal sobre el que se basa esta revisión de la visión de los antiguos críticos radica en el carácter ético del Decálogo. Las ideas éticas no llegaron a ser centrales en la religión de Israel hasta la época de los profetas. Antes de su época (mediados del siglo VIII aC) la religión popular se centraba en el culto, y de esto nada dice el Decálogo. De ahí la opinión crítica actual de que el Decálogo es el precipitado del movimiento ético de la profecía, posiblemente no compuesto antes del siglo VII, quizás durante el reinado de Manasés.

Debe advertirse contra esto que la carga principal de la predicación profética de la ética se mantiene en un contacto mucho más estrecho con los desarrollos contemporáneos que el Decálogo. El mensaje profético gira en torno a cosas como la opresión de los pobres por parte de los ricos, la corrupción de la administración de justicia. Son cosas a las que ni siquiera se alude en el Decálogo. La situación a la que se dirigen los profetas, por tanto, es mucho más concreta y compleja que la contemplada en el Decálogo. E incluso si fuera cierto que los israelitas del período preprofético no consideraban las cosas éticas como el centro de su religión, de ninguna manera se seguiría de esto que la revelación no pudo haber señalado mucho antes lo ético como de suprema importancia y en necesidad inmediata de atención. El Decálogo, al menos desde nuestro punto de vista, no fue producto de la religión del pueblo, sino la revelación de Dios. La afirmación crítica, aquí como en tantos otros puntos, es válida sólo cuando la filosofía de la evolución se convierte en la premisa silenciosa del argumento. Más recientemente aún, los escritores críticos han comenzado a ver nuevamente

que el Decálogo respira un espíritu diferente y más primitivo que la predicación de los profetas. Se propone volver a la visión de origen mosaico, pero de forma modificada. Moisés, ahora se alega, escribió siete de estos diez mandamientos. Los tres negados son el primero, el segundo y el cuarto. Solo que no fue la intención del legislador prohibir absolutamente las cosas mencionadas en los otros siete. Tenía la intención de prohibirlos dentro de los límites de Israel. Fuera de ese círculo, las cosas que de otro modo estarían prohibidas estaban permitidas. En respuesta a esto, puede observarse que, si bien las palabras se dirigen principalmente a Israel, esto se debió enteramente a las circunstancias de la situación histórica, y nunca puede probar la existencia en la mente del legislador de un doble rasero, lo que hace una cosa pecaminosa cuando se hace a un compañero israelita, y condonable cuando se hace a los no israelitas.

DE APLICACIÓN MUNDIAL

La aplicación primaria a Israel de ninguna manera interfiere con una aplicación mundial en todas las relaciones éticas. Los pronombres y sufijos pronominales están en femenino singular, porque se dirigen a la nación de Israel. Ciertas características a primera vista parecerían aplicables solo a Israel, por ejemplo, lo que se dice de la liberación de la esclavitud egipcia. Pero estas características son raras, especialmente en el texto de Éxodo. Hay más de ellos en Deuteronomio; comparar la motivación de la cuarta palabra. El Deuteronomio repite el Decálogo con un propósito exhortatorio, lo que lo acerca más a la situación momentánea de Israel. Y, aparte de esto, debemos recordar que la historia de Israel fue moldeada por Dios intencionalmente para reflejar todas las situaciones importantes que le sucedieron al pueblo de Dios en todas las épocas posteriores. Cuando Jehová apela a la redención de Egipto como motivo para la obediencia, apela a algo que tiene su analogía espiritual en la vida de todos los creyentes. El ajuste histórico no resta valor a la aplicación universal, sino que la favorece.

CARÁCTER RELIGIOSO

La característica más llamativa del Decálogo es su carácter específicamente religioso. No es un código ético en sí mismo, descansando, por así decirlo, en el simple imperativo de Dios. El preámbulo trae el afecto a Jehová, en vista de lo que Él ha hecho redentoramente por el pueblo, para influir en su

conducta mediante un afecto que responda. Si podemos aplicar el término 'cristiano' retrospectivamente al Decálogo, deberíamos decir que lo que contiene no es una ética general sino cristiana. La ética se representa como el producto redentor; algo más, que yace detrás, como la fuente. Que hay implícita, además de esto, una hegemonía de la religión sobre la ética, se desprende del volumen mucho mayor de elaboración dedicado a las cuatro palabras iniciales, que tratan del lado específicamente religioso. Nuestro Señor lo reconoció, al distinguir en la ley entre el primero y el segundo gran mandamiento. A la luz de este significado redentor, la forma negativa de la mayoría de los mandamientos también recibe un significado adicional. Por supuesto, esto tiene un significado en sí mismo, completamente aparte de la redención, en el sentido de que emite una protesta contra el pecado. Pero el hecho mismo de que Dios emitiera tal protesta admite la inferencia de que Él no dejará al pecado en posesión del campo.

Debe observarse, sin embargo, que no todas las palabras están revestidas de esta forma negativa de 'tú no debes'. La cuarta palabra, la relativa al sábado, tiene un significado positivo. Y el apéndice majestuoso de la segunda palabra llega hasta lo más profundo del amor de Dios por los suyos, así como de su celo hacia los que desobedecen la ley por odio a Dios. Por lo tanto, no se justifica la acusación de que el Decálogo es un documento puramente negativo, que no muestra ningún interés positivo por lo que es bueno, sino que simplemente se opone a lo que es malo. Nuestro Señor dio a entender que la ley requiere amor hacia Dios y el hombre, y el amor es la más positiva de todas las fuerzas. El carácter práctico del Decálogo, tanto en su aspecto religioso como ético, se revela en el modo en que se dirige a los pecados externos concretos. Pero esto de nuevo no pretende negar la unidad orgánica del pecado en su raíz. Por el contrario, esta unidad se reconoce claramente al rastrear la transgresión hasta el odio a Dios. También está implícito en la última palabra de los diez, donde los pecados manifiestos de matar, robar, cometer adulterio, dar falso testimonio, se reducen a su única fuente de codicia, la maldad tiene su sede en el corazón.

LAS DIEZ PALABRAS

En cuanto a la distribución del texto del Decálogo en las diez palabras, se sostienen varios puntos de vista. El texto nos informa que son diez, pero no los enumera individualmente, pues el sistema de dividir el texto del Antiguo Testamento en versículos, por supuesto, no es original. Las iglesias católica

griega y reformada consideran que el preámbulo se encuentra fuera del círculo de diez. La primera palabra se aplica entonces a la prohibición de adorar a otros dioses, la segunda a la prohibición de imágenes, y así hasta el final de la manera que nos es familiar. Esta división es tan antigua como la época de Filón y Josefo. Las iglesias católica romana y luterana cuentan como uno lo que consideramos como la primera y la segunda palabra. Dado que se requiere el número diez, esto obliga a dividir lo que llamamos el décimo mandamiento en el noveno ('no codiciarás la casa de tu prójimo') y el décimo ('no codiciarás la mujer de tu prójimo, etc.'). Esto es necesario porque ninguna otra palabra se presta a una división similar, excepto quizás la cuarta, y ni los romanistas ni los luteranos quieren contar en el preámbulo. Todavía una tercera división, ahora común entre los judíos, considera el preámbulo como la primera palabra. Esto, por supuesto, normalmente daría once, pero este resultado se evita tomando el primero y el segundo juntos. La misma numeración, con el preámbulo incluido, fue recurrida en un momento por algunos críticos, que habían perdido una palabra al asignar un origen posterior a la segunda palabra. De estos tres planes el primero merece la preferencia.

La introducción no puede llamarse estrictamente un mandamiento. Aun así, esta dificultad podría aliviarse observando que la ley no habla de mandamientos sino de palabras (Decálogo significa 'diez palabras'). Probablemente, sin embargo, 'palabra' se usa en este contexto para 'mandamientos', un significado que no es raro que tenga. Queda, pues, la objeción. Y se fortalece por el hecho de que contar el preámbulo como uno de los diez cortaría su relación muy vital con todas las demás palabras. Algo puede decirse a favor de acercar estrechamente la primera y la segunda palabra, como se mostrará a continuación, pero nada habla a favor de dividir la décima palabra en dos. Expone, uno podría instar, a la objeción de separar la casa y la esposa como objetos no codiciables, pero esto es más una objeción aparente que real, porque aquí la casa no significa el mero edificio, sino que representa a toda la familia. -establecimiento, incluyendo, por supuesto, y que en primer lugar, la esposa. Agustín fue algo demasiado galante, al no darse cuenta de esto, dio preferencia al texto del Deuteronomio, donde la mujer precede a la casa. Pero, suponiendo que 'casa' signifique 'hogar', no existe ninguna razón por la cual este término general deba recibir para sí mismo una palabra separada completa, y luego en una palabra siguiente se haga que siga la enumeración de sus varias

partes constituyentes. La estructura del Decálogo no es de ese tipo, como puede verse por comparación con el texto de la cuarta palabra. Y Agustín ha mejorado el asunto sólo en un respeto sentimental, porque, con la debida consideración por la posición de honor de la esposa en la familia, difícilmente estaría de acuerdo con el sentir del Antiguo Testamento en tales asuntos dar a la esposa una mandamiento separado todo para ella, especialmente porque su posición en un aspecto ya había sido definida en el séptimo mandamiento, según nuestros cálculos.

LA PRIMERA PALABRA

Nuestra discusión de las varias palabras separadas se limita a las primeras cuatro. Los seis siguientes, que regulan la relación entre hombre y hombre, pertenecen al departamento de Ética. Estas primeras cuatro palabras tratan específicamente de la relación del hombre con Dios. Los tres primeros forman un grupo por sí mismos, protestando como lo hacen, contra los tres pecados típicos y fundamentales del paganismo, el pecado de la polilatría, el de la idolatría, el de la magia.

Se observará, además, que la primera palabra no es una negación teórica de la existencia de otros dioses además de Jehová. Tampoco es, por supuesto, una afirmación, directa o implícita, de la existencia de otros seres divinos. Deja toda esta cuestión a un lado, y se limita al mandato de que Israel tendrá un solo objeto de adoración: 'no habrá otro dios (o dioses) para ti delante de mí'. Pero si esto, considerado teórica o legislativamente, no llega a la enunciación abstracta del principio del monoteísmo, y alcanza, lógicamente hablando, sólo hasta la monolatría, sería pedante tomarlo, como un abogado, como prueba de la intención del legislador. dejar intacto el politeísmo. Y, sin embargo, precisamente esto han estado haciendo los críticos, al construir sobre esta inocente forma de expresión la opinión de que Moisés aún no había alcanzado la etapa del monoteísmo. Cuando más tarde la datación del Decálogo se redujo a tiempos muy posteriores, esta exégesis envolvió a sus adherentes en una dificultad un tanto seria. Parecía difícil suponer que los espíritus proféticos que produjeron el Decálogo en una coyuntura tan avanzada no hubieran llegado todavía al punto de vista del monoteísmo. Los críticos se salvan de este callejón sin salida diciendo que, aunque el monoteísmo había estado en proceso de desarrollo desde los tiempos de Amós y Oseas, no había sido formulado explícitamente hasta la era del (pseudo-) Deuteronomio y Jeremías. En cuanto a Moisés, se vuelve

dudoso, sobre esta hipótesis, si él había alcanzado el punto de vista de la monolatría en su día, porque el testimonio del Decálogo en ese sentido se ha derrumbado.

Todo esto se corrige fácilmente con el simple recordatorio de que el Decálogo, si bien es ley, no es ley en el sentido técnico moderno de ese término. No se esfuerza, por medio de cláusulas complicadas y calificaciones acumuladas, para tapar cada resquicio por malentendido o evasión. Moisés fue un legislador, no un escriba. El plano en el que se sitúa la cuestión al no plantear el problema del monoteísmo abstracto es en realidad más elevado que el que habría sustentado el mandamiento de otro modo. Decir: no hay otros dioses en existencia, por lo tanto estás encerrado para servirme solo a mí, motiva menos dignamente la lealtad de Israel a Jehová, que decir, como realmente dice el Decálogo, 'Yo soy Jehová, tu Dios, que te ha sacado de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre. No tendrás otros dioses delante de mí'. Además de la apelación al sentido de gratitud por la liberación recibida, brilla también una alusión al honor ofendido de Jehová, en caso de que se coloquen a su lado otros objetos de adoración. Las palabras 'delante de mí' o 'a mi lado' expresan la indignidad que tal transgresión le ofrecería, subjetivamente.

LA SEGUNDA PALABRA

Existe cierta incertidumbre con respecto a la sintaxis de la segunda palabra. En las Versiones Autorizadas y Revisadas, la palabra 'semejanza' se hace dependiente de 'no harás' y, por lo tanto, se coordina con el objeto anterior 'imagen tallada'. La semejanza, pues, es algo que se puede hacer; debe ser un objeto manufacturado. Sin embargo, se ha llamado la atención sobre el hecho de que la palabra hebrea así traducida también puede traducirse correctamente por 'forma', es decir, forma natural, no manufacturada, cualquiera de las formas o semejanzas que ofrece la naturaleza. Si se adopta esto, y parece estar algo favorecido por la distinción de las 'formas' en tres grupos —los que están arriba en el cielo, los que están abajo en la tierra y los que están en el agua debajo de la tierra— entonces claramente esas formas no pueden ser el objeto del verbo 'no harás', ya que no son el producto de la fabricación humana.

En consecuencia, la construcción sintáctica de la oración debe cambiarse desde este punto de vista. Tendrá que decir lo siguiente: 'No te harás

imagen tallada, (y), en cuanto a la semejanza de cualquier cosa (frase acusativa prefijada de referencia) que esté arriba en el cielo, etc... no te inclinarás a ellos, ni servirles, etc.' Dos cosas están prohibidas en este punto de vista: la adoración de una imagen tallada (grabado significa 'hecho de metal'), y la adoración de cualquiera de las formas de la naturaleza.

Hay que admitir que esta nueva construcción no se lee muy bien. Por otra parte, la interpretación habitual tropieza con la dificultad de explicar satisfactoriamente por qué una imagen 'esculpida' debería haber parecido más objetable que cualquier otro tipo de semejanza hecha. Aun así, parece ser un hecho atestiguado también en otras partes del Antiguo Testamento que las imágenes esculpidas despertaron una aversión especial entre los oponentes a la idolatría. Wellhausen piensa que la dificultad puede eliminarse adoptando como original el texto de Deuteronomio que dice: 'No te harás imagen tallada de ninguna de las formas, etc.' Pero incluso en Deuteronomio, las versiones de los Setenta y Samaritana tienen la 'y' antes de 'semejanza': 'imagen y toda semejanza'.

Más interesante e importante, sin embargo, es la indagación sobre el motivo por el cual se prohíbe aquí la idolatría. La exégesis tradicional del segundo mandamiento suele encontrar la razón en la naturaleza espiritual (no corpórea) de Dios, lo que hace que toda representación corporal sea una tergiversación, y además una en desprecio de Dios, porque en la escala del ser lo incorpóreo está por encima de lo corpóreo, la llamada 'carne'. Si bien reconocemos la verdad de esta idea en sí misma, no podemos considerarla como una exégesis completamente satisfactoria de la segunda palabra. Según tal punto de vista del motivo, el apéndice debería decir: 'porque yo, Jehová tu Dios, no tengo cuerpo'. En lugar de esto, es a los celos a los que se hace referencia en forma de advertencia. Y 'celos' no puede tener aquí el significado general de 'celo ardiente' que tiene a veces en otros lugares, porque eso no habría hecho que la introducción de la idea fuera más apropiada en esta que en cualquier otra palabra del Decálogo. Tiene que haber una razón especial por la que hacer o adorar imágenes despierta los celos de Jehová. La palabra significa específicamente celo conyugal, celos en la relación matrimonial. Implica que, cuando entran en juego las imágenes, la relación monogámica entre Jehová e Israel ha sido sustituida por un vínculo polígamo, o incluso meretricio, con otros señores religiosos.

La pregunta que tenemos ante nosotros, por lo tanto, es por qué y en qué sentido la creación de imágenes resta valor a la devoción indivisa de Israel a Dios, y coloca otros objetos divinos de devoción junto a Él. Ahora bien, es evidente que esto no puede explicarse satisfactoriamente sobre la base de que la imagen sea una copia simbólica de la Deidad, de modo que, después de todo, esta última sería más adorada a través de la imagen. Para nosotros, que pensamos en términos modernos, la admiración o incluso el culto que se le otorga a una fotografía difícilmente podría despertar celos. Sería mucho más apto para dar lugar a una satisfacción egoísta. Debemos dejar de lado toda esta forma moderna de pensar sobre el asunto, y esforzarnos por reproducir por nosotros mismos los sentimientos con los que la antigua mente idólatra consideraba y empleaba la imagen que poseía de su dios. Esto es algo mucho más complejo de lo que la fórmula de realidad y símbolo es capaz de expresar. Si bien no es fácil describirlo en su verdadera interioridad, tal vez podamos definirlo por subsunción bajo la categoría de magia. La magia es esa inversión pagana del proceso de la religión, en la que el hombre, en lugar de dejarse usar por Dios para el propósito divino, rebaja a su dios al nivel de una herramienta, que usa para su propio propósito egoísta. La magia está llena de superstición y, en cierto modo, llena de cuasi-sobrenatural, pero está desprovista de verdadera religión. Debido a que carece del elemento de autocomunicación divina objetiva desde arriba, necesita crear para sí mismo los medios materiales de compulsión que llevarán a la deidad a cumplir sus órdenes. Por la naturaleza del caso, estos instrumentos de compulsión mágica se multiplicarán indefinidamente. Tomando estos instrumentos para su uso práctico, el hombre comenzará a sentir que los poderes que actúan habitualmente a través de ellos son de alguna manera sustraídos de la deidad y almacenados en forma de magia. Así, la imagen manipulada mágicamente inevitablemente tenderá a convertirse en un segundo dios al lado del original, e incluso tenderá a superar a este último en potencia de utilidad. La imagen no es el símbolo; actúa como rival y sustituto del dios. Así, la representación sensual de Jehová al mezclarse con la magia conduce directamente al politeísmo.

En tanto, los romanistas y luteranos sintieron correctamente que existía una conexión íntima entre el primer y el segundo mandamiento. La retención de Jehová del derecho exclusivo a la adoración de Israel se puso en peligro tan pronto como se introdujeron las imágenes. No es imposible

que la 'imagen tallada' se refiera particularmente a las imágenes de Jehová, y que las 'semejanzas' o 'formas' se refieran a deidades extrañas. Tanto el primero como el segundo excitan el celo divino, y ambos se mencionan en el mandamiento, sin importar si esta sugerencia con respecto a la 'imagen tallada' es correcta o no. El primer mandamiento ordena tener un solo Dios; el segundo ataca la principal fuente de peligro para la observancia de esto. Incluso en el sentido doble de la palabra "idolatría", esta conexión de las dos cosas todavía se refleja; significa en parte la adoración de otros dioses, en parte la adoración de imágenes. Estos hechos son seguros.

LA TERCERA PALABRA

La transición de la segunda a la tercera palabra es natural, porque todavía estamos aquí en la esfera de la magia. Esta vez es la palabra mágica la que está prohibida. No es suficiente pensar en jurar y blasfemia en el sentido común actual de estos términos. La palabra es uno de los principales poderes de la superstición pagana, y la forma más potente de magia de palabras es la magia de nombres. Se creía que a través de la pronunciación del nombre de alguna entidad sobrenatural se puede obligar a esta a cumplir las órdenes del mago. El mandamiento aplica la desaprobación divina de tales prácticas específicamente al nombre 'Jehová'. 'To take up' significa pronunciar. 'En vano' se lee literalmente 'por vanidad'. La vanidad es un término bastante complejo en el que se entremezclan las ideas de lo irreal, lo engañoso, lo decepcionante, lo pecaminoso. Designa una gran esfera de paganismo, que debe haber ocupado un lugar también en el pasado de Israel, y debe haber amenazado continuamente con invadir la verdadera religión. El uso del nombre Jehová para tal propósito era particularmente peligroso, porque parecía brindar la protección de la legitimidad.

Aunque lo antiguo y lo moderno en este asunto parezcan estar a una gran distancia el uno del otro, sin embargo, lo que llamamos juramento y blasfemia no es esencialmente diferente de este antiguo nombre-magia, y en consecuencia cae bajo la condenación del tercer mandamiento. Debemos recordar que originalmente el hábito de jurar tenía un propósito mucho más realista que en la actualidad. Si se ha vuelto convencional y, por lo tanto, como pretenden algunos, inocente, esto se debe en gran parte a que el hombre moderno ha conservado una cantidad tan pequeña de religión que le hace sentir que jurar no puede ser, en el fondo, irreligioso. En épocas

no muy lejanas, el empleo de nombres sobrenaturales con el propósito de execrar y condenar tenía una intención bastante realista. Los nombres servían para llamar a los poderes superiores para herir al enemigo o para atestiguar milagrosamente la verdad de una declaración. Es de tales prácticas de donde han descendido todos nuestros vestigios de juramentos. E, incluso cuando el juramentado profesa no atribuir ningún significado real a sus fórmulas, todavía se aferra al uso más irreflexivo de ellas siempre más o menos el sentimiento de que no importa mucho si el nombre de un dios, tal vez ya no creído, puede ser puesto al servicio del hombre en los asuntos más triviales. Esto puede ser la sombra pálida de la magia de los nombres, pero en principio no es diferente de la cosa realista. El núcleo del pecado no reside exclusivamente en su supuesta eficacia, sino en la falta de respeto a Dios que implica. Es, como toda magia, lo opuesto a la verdadera religión. De ahí la enfática condenación: 'Jehová no dará por inocente al que pronuncie su nombre por vanidad'.

LA CUARTA PALABRA

La cuarta palabra se refiere a la santificación del séptimo día de la semana. Este deber se basa en Éxodo (pero cp. Deuteronomio) no en algo hecho a Israel en particular, sino en algo hecho en la creación del mundo. Esto es importante, porque con él se mantiene o cae la validez general del mandamiento para toda la humanidad. En el Pentateuco no se encuentran rastros de una observancia previa del sábado [pero cp. Ex. 16:23]. Es cierto que la semana de siete días era conocida antes del tiempo de Moisés [cp. Génesis 29:27]. Este modo de calcular el tiempo puede haber tenido como trasfondo olvidado la institución original del sábado.

Fuera del círculo de la Revelación Especial, se han tomado dos puntos de vista en cuanto a su origen. Algunos lo asocian con el papel que juegan los planetas en la religión astral. Saturno, siendo el planeta principal, habría tenido asignado el último y principal día. Según otros, la semana de siete días se deriva de las cuatro fases de la luna, los veintiocho días divididos por cuatro dan como resultado siete. En cualquiera de los dos puntos de vista, el desarrollo habría sido una transferencia de la adoración debida al Creador de Él a la criatura. Los asirios observaban el séptimo, el catorceavo, el veintiuno y el veintiocho días del mes como día de descanso. Esto difería, sin embargo, de la observancia del sábado del Antiguo Testamento en dos aspectos: dependía de las fases de la luna, y la abstención del trabajo se

debía al supuesto carácter ominoso del día, que hacía que trabajar en él fuera desfavorable.

Se ha afirmado que en dos pasajes del Antiguo Testamento el sábado se representa como de origen mosaico, a saber, en Ezequiel. 20:12; Neh. 9:14. Pero estos pasajes no significan más que la institución en su forma específica del Antiguo Testamento data de la época de Moisés. Debe recordarse que el sábado, a pesar de ser una observancia mundial, ha pasado por varias fases del desarrollo de la redención, permaneciendo igual en esencia pero modificado en cuanto a su forma, según lo requiera el nuevo estado de cosas en cada punto. . El sábado no es sólo la más venerable, es también la más viva de todas las realidades sacramentales de nuestra religión. Ha acompañado fielmente al pueblo de Dios en su marcha a través de los siglos. Con pesar, debe admitirse que la belleza y el consuelo de este pensamiento parecen haber impresionado más profundamente a la conciencia judía que a la cristiana.

El principio que subyace al sábado está formulado en el mismo Decálogo. Consiste en esto, que el hombre debe imitar a Dios en el curso de su vida. La obra creadora divina se completó en seis días, después de lo cual siguió el séptimo como día de descanso para Dios. En relación con Dios, 'descanso' no puede, por supuesto, significar la mera cesación del trabajo, mucho menos la recuperación de la fatiga. Tal significado de ninguna manera es requerido por el uso de la palabra en el Antiguo Testamento. 'Descanso' se asemeja a la palabra 'paz' en este sentido, que tiene en las Escrituras, de hecho para la mente semita en general, una importancia positiva más que negativa. Representa la consumación de un trabajo realizado y el gozo y la satisfacción que acompañan a esto. Tal era su prototipo en Dios. La humanidad debe copiar esto, y eso no sólo en las secuencias de la existencia diaria en lo que respecta a los individuos; pero en su capacidad colectiva a través de un gran movimiento histórico. También para la humanidad, una gran tarea espera ser cumplida, y al final atrae un descanso de gozo y satisfacción que imitará el descanso de Dios.

Antes que cualquier otra cosa importante, por tanto, el sábado es expresión del principio escatológico sobre el que se ha construido la vida de la humanidad. Debe haber un final para el proceso del mundo, como hubo una obertura, y estos dos pertenecen inseparablemente juntos. Renunciar a uno significa renunciar al otro, y renunciar a cualquiera significa

abandonar el esquema fundamental de la historia bíblica. Incluso entre los maestros judíos, este significado profundo del sábado no era del todo desconocido. Uno de ellos, cuando se le preguntó cómo sería el mundo venidero, respondió que se parecería al sábado. En la ley, es verdad, este pensamiento no se desarrolla más que en la declaración primordial sobre el reposo de Dios en el séptimo día y su santificación. Por lo demás, la institución, después de haber sido reforzada en el Decálogo, se deja hablar por sí misma, como sucede con la mayoría de las instituciones del derecho. La Epístola a los Hebreos nos ha dado una filosofía del sábado en la más grande de las escalas, en parte en dependencia de Sal. 95 [Heb. 3; 4].

El sábado trae este principio de la estructura escatológica de la historia a la mente del hombre de una manera simbólica y típica. Enseña su lección a través de la sucesión rítmica de seis días de trabajo y un día de descanso subsiguiente en cada semana sucesiva. Al hombre se le recuerda de esta manera que la vida no es una existencia sin objetivo, que hay una meta más allá. Esto era cierto antes y aparte de la redención. Lo escatológico es una corriente más antigua en la revelación que lo sotérico. El llamado 'Pacto de las Obras' no era más que una encarnación del principio sabático. Si su probación hubiera tenido éxito, entonces el sábado sacramental habría pasado a la realidad que tipificaba, y todo el curso subsiguiente de la historia de la raza habría sido radicalmente diferente. Lo que ahora se espera al final de este mundo habría formado el comienzo del curso del mundo en su lugar.

De lo que se ha dicho sobre el significado sacramental típico del sábado se sigue que sería un error basar su observancia principalmente en el terreno de la utilidad. El sábado no es el resultado de un estado de cosas anormal en el que es imposible, aparte de la designación de un día fijo, dedicar suficiente atención a los intereses religiosos de la vida. Según tal punto de vista, podría sostenerse que para alguien con tiempo suficiente para dedicar todo su tiempo al cultivo de la religión, la observancia del sábado ya no sería obligatoria. Algunos de los reformadores continentales, como reacción al sistema romano de días santos, razonaron de esta manera. Pero razonaron mal. El sábado no es en primer lugar un medio para promover la religión. Aparte de eso, tiene su significado principal, al señalar los asuntos eternos de la vida y la historia. Incluso el espíritu religioso más avanzado no puede absolverse de tomar parte en eso. Es una pregunta seria si la iglesia moderna no ha perdido demasiado de vista esto al hacer del día casi

exclusivamente un instrumento de propaganda religiosa, a expensas de su valor de tipificación de la eternidad. Por supuesto, no hace falta decir que un día dedicado al recuerdo del destino eterno del hombre no puede observarse adecuadamente sin el cultivo positivo de aquellas preocupaciones religiosas que están tan íntimamente unidas al resultado final de su suerte. Pero, aun cuando se conceda esto, el hecho es que es posible abarrotar demasiado el día que está meramente subordinado a la propaganda religiosa, y vaciarlo demasiado de la ocupación estática, dirigida hacia Dios y hacia el cielo de la vida. piedad.

La ley universal del sábado recibió un significado modificado bajo el Pacto de Gracia. La obra que desemboca en el resto ya no puede ser obra propia del hombre. Se convierte en la obra de Cristo. Esto es lo que tienen en común el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Pero difieren en cuanto a la perspectiva en la que cada uno ve el surgimiento del trabajo y el descanso. Dado que el Antiguo Pacto todavía esperaba la realización de la obra mesiánica, naturalmente los días de trabajo vienen primero, el día de descanso cae al final de la semana. Nosotros, bajo el Nuevo Pacto, miramos hacia atrás a la obra cumplida de Cristo. Nosotros, por tanto, celebramos primero el reposo en principio procurado por Cristo, aunque el sábado sigue siendo también un signo que espera el reposo final escatológico. El pueblo de Dios del Antiguo Testamento tenía que tipificar en su vida los desarrollos futuros de la redención. En consecuencia, la precedencia del trabajo y la consecuencia del descanso tenían que encontrar expresión en su calendario. La Iglesia del Nuevo Testamento no tiene esa función típica que realizar, porque los tipos se han cumplido. Pero tiene un gran acontecimiento histórico que conmemorar, la realización de la obra de Cristo y la entrada de Él y de Su pueblo a través de Él en el estado de reposo sin fin. No nos damos cuenta suficientemente del profundo sentido que la Iglesia primitiva tenía del significado trascendental de la aparición, y especialmente de la resurrección del Mesías. Esto último era para ellos nada menos que traer una nueva, la segunda creación. Y sintieron que esto debería encontrar expresión en la colocación del Sábado con referencia a los otros días de la semana. Los creyentes se conocían a sí mismos en cierta medida como partícipes del cumplimiento del sábado. Si una creación requería una secuencia, entonces la otra requería otra. Se ha observado sorprendentemente que nuestro Señor murió en la víspera de ese sábado judío, al final de una de estas típicas semanas de trabajo por las cuales Su

obra y su consumación fueron prefiguradas. Y Cristo entró en Su descanso, el resto de Su vida nueva y eterna el primer día de la semana, de modo que el sábado judío se interpuso, fue, por así decirlo, desechado, enterrado en Su tumba. (Delitzsch.) Si en el Nuevo Testamento no hay una promulgación formal con respecto a este cambio, la causa radica en lo superfluo del mismo. Sin duda, los cristianos judíos comenzaron observando ambos días, y solo gradualmente comenzó a hacerse sentir la percepción instintiva de la santidad del día de la resurrección del Señor.

Se puede plantear la pregunta de si en el cuarto mandamiento hay un elemento que se aplica únicamente a la Iglesia del Antiguo Testamento. La respuesta depende de la construcción precisa y la exégesis de las palabras. ¿Es la distinción entre seis días de trabajo y un día de descanso meramente una cuestión de proporción, o es también una cuestión de secuencia? La última opinión parece más probable. Hasta ahora, tendremos que decir que en este elemento de secuencia prescrita hay un rasgo específicamente del Antiguo Testamento en el mandamiento que ya no se aplica a nosotros. Pero el principio general sobre el cual descansa la secuencia, tanto bajo la antigua como bajo la nueva dispensación, no ha sido cambiado. Precisamente porque sigue vigente, la secuencia requirió un cambio cuando llegó el Nuevo Testamento. Además de esta, hay otras prohibiciones en la ley, que por el solo hecho de no haber sido incorporadas en el Decálogo, se demuestra que no son de aplicación universal [Ex. 16:23; 34:21; 35:3; número 15:32; cp. también Amós 8:5; Jer. 17:21]. Tampoco debe olvidarse que el Sábado era bajo el Antiguo Testamento una parte integral de un ciclo de fiestas que ya no está en vigor ahora. El tipo encarnado en él fue profundizado por el Año Sabático y el Año del Jubileo. En el sábado descansan los hombres y las bestias, en el año sabático descansa la misma tierra; en el Año del Jubileo la idea del descanso se exhibe en toda su importancia positiva a través de la restauración de todo lo que fue perturbado y perdido por el pecado. De todo esto hemos sido liberados por la obra de Cristo, pero no del sábado como fue instituido en la Creación. Bajo esta luz debemos interpretar ciertas declaraciones del Nuevo Testamento como Rom. 14:5, 6; Galón. 4:10, 11; Colosenses 2:16, 17.

[5] La Ley Ritual [ceremonial]

Las Leyes Rituales: Es lo que con otro nombre se llama ley ceremonial. Forma parte integrante de la legislación mosaica. Sin embargo, los elementos que la componen no se introdujeron necesariamente de novo en tiempos de Moisés. Probablemente se incorporaron muchas de las costumbres más antiguas. Algunos han pensado que las ordenanzas aquí prescritas no pertenecían originalmente a la estructura de la teocracia, sino que fueron impuestas al pueblo como castigo después de su pecado con el becerro de oro. Esta visión se ha sostenido de dos formas, una más inocua y otra más seria. Varios de los padres de la Iglesia, tal vez por reacción del judaísmo, lo abrazaron. Más tarde lo adoptó el teólogo reformado Cocceius. En ambos casos, esto no estuvo acompañado por una visión baja o despectiva del contenido de estas leyes per se.

Más grave fue la forma de la teoría propuesta por Spencer, enunciada anteriormente en relación con la redención de Egipto. Spencer unió, por supuesto, a esta visión de la procedencia pagana de las prácticas rituales una actitud muy escéptica con respecto a su significado típico. De acuerdo con nuestra interpretación anterior de la estructura de la teocracia, es precisamente en estas instituciones rituales donde se consagra la mayor parte del evangelio de Moisés. El rechazo de ellos como no queridos por Dios, por lo tanto, desevangeliza la revelación mosaica en gran medida.

En tiempos más recientes, el error en cuestión ha desempeñado un papel considerable en la evaluación crítica de varias partes del Antiguo Testamento. La escuela de Wellhausen deriva muchas de las costumbres rituales de los cananeos, y esto nuevamente tiene como trasfondo el énfasis extremo, casi exclusivo, puesto sobre la enseñanza ética, que se considera la única de valor perdurable. La prueba de esta última interpretación se encuentra en la construcción general de la historia de la religión del Antiguo Testamento por parte de esta escuela. Los antiguos defensores de este punto de vista buscaron la autoridad bíblica para su adopción. Tal fue descubierto en el momento de su introducción, es decir, inmediatamente después de cometida la idolatría con el becerro de oro. Es cierto que aquí existe una conjunción cronológica. Pero no hubo una conexión causal como la teoría nos haría creer. De hecho, el contenido de esta parte de la ley fue comunicado por Dios a Moisés mientras estaba en el monte, y fue solo después de su regreso que se enteró de lo que había sucedido mientras tanto. En la intención del Legislador, entonces, la incorporación de todo esto en la religión de Israel no pudo haber sido una ocurrencia tardía.

Traducido por: David Taype

A veces Ezequiel. 20:25 se cita como prueba del carácter penal de la observancia de estas cosas. El profeta distingue aquí entre ordenanzas que los israelitas habían rechazado y 'estatutos que no eran buenos, y juicios en los que no debían vivir'. Jehová les dio lo segundo como castigo por no guardar lo primero. Estos estatutos y juicios punitivos se identifican entonces con la ley ritual. Esta es una exégesis imposible, especialmente si recordamos que Ezequiel era el sacerdote-profeta, para quien debe haber sido imposible tratar las mismas cosas entre las que se encontraba su ocupación, como cosas puramente impuestas para el castigo. Otra cuestión es qué se entiende precisamente por 'los estatutos que no eran buenos y los juicios por los cuales no debían vivir'. Quizás estas palabras se refieran a las costumbres idólatras que en su historia posterior, por ejemplo en la época de Manasés, adoptó el pueblo. Hacer pasar a sus hijos por el fuego se menciona como uno de ellos, v. 26. Se dice, sin embargo, que Jehová les 'dio' estas malas ordenanzas. Esto no es fácil de explicar. Tal vez se pueda entender del orden providencial de la historia por parte de Dios, lo que llevó a su apostasía a tales cultos paganos.

SÍMBOLO Y TIPO

Al determinar la función de la ley ceremonial debemos tomar en consideración sus dos grandes aspectos, el simbólico y el típico, y la relación entre estos dos. Las mismas cosas eran, vistas desde un punto de vista, símbolos y, desde otro punto de vista, tipos. Un símbolo es en su significado religioso algo que retrata profundamente cierto hecho o principio o relación de naturaleza espiritual en una forma visible. Las cosas que representa son de existencia presente y aplicación presente. Están vigentes en el momento en que opera el símbolo.

Con la misma cosa, considerada como un tipo, es diferente. Una cosa típica es prospectiva; se relaciona con lo que será real o aplicable en el futuro. En el Nuevo Testamento, la palabra 'tipo' aparece solo una vez [Rom. 5:14] donde se dice que Adán fue un tipo de Cristo. Este es el significado técnico y teológico de la palabra, que, por lo tanto, debe haber estado en uso antes de la época de Pablo. Los teólogos judíos sin duda tenían su sistema de tipología. La palabra adquirió este significado técnico de una manera muy natural. Su sentido físico primario es el de una marca o impresión hecha sobre alguna sustancia blanda por un empujón o golpe (tupto, 'golpear'). Este significado ocurre en Juan 20:25. A partir de esto se desarrolló el

sentido 'forma', 'imagen', posiblemente por el hecho de que la impresión grabada en las monedas producía una imagen [Hechos 7:43]. Pero el significado de 'imagen' pasa fácilmente al de 'modelo', 'ejemplo' [Hechos 23:25; 2 Tes. 3:9]. A este tercer uso el uso técnico, observado en Rom. 5:14, se adjunta a sí mismo.

Al 'tipo', la impresión, corresponde el 'antitipo', la contraimpresión. Esto también se usa técnicamente en el Nuevo Testamento. Tanto Pedro como la Epístola a los Hebreos la emplean. Representa la copia tomada del tipo técnico. Hay, sin embargo, una diferencia entre estos dos escritores. Pedro encuentra el tipo técnico en la historia del Antiguo Testamento. El agua del bautismo para él es el antitipo de la del diluvio [1 Ped. 3:21]. El escritor de Hebreos encuentra el tipo, el modelo, en el mundo celestial. Para él, por lo tanto, las mismas cosas del Antiguo Testamento que Pedro llamaría tipos ya son antitipos [Heb. 9:24]. La primera es una visión más teológica, la segunda una visión más puramente histórica de la relación.

El principal problema a entender es cómo el mismo sistema de representaciones puede haber servido al mismo tiempo en una capacidad simbólica y típica. Evidentemente esto hubiera sido imposible si las cosas retratadas hubieran sido en cada caso diferentes o diversas, sin relación entre sí. Si algo es una imagen precisa de cierta realidad, entonces parecería descalificado por este mismo hecho para señalar otra realidad futura de una naturaleza completamente diferente. La solución del problema radica en esto, que las cosas simbolizadas y las cosas tipificadas no son conjuntos diferentes de cosas. En realidad, son las mismas cosas, solo que difieren en este aspecto en que vienen primero en una etapa inferior de desarrollo en la redención, y luego nuevamente, en un período posterior, en una etapa superior. Así, lo que es simbólico con respecto a la edición ya existente del hecho o verdad se vuelve típico, profético, de la edición final posterior de ese mismo hecho o verdad. De esto se percibirá que un tipo nunca puede ser un tipo independientemente de que sea primero un símbolo. La puerta de entrada a la casa de la tipología está en el extremo más alejado de la casa del simbolismo.

Esta es la regla fundamental que debe observarse para determinar qué elementos del Antiguo Testamento son típicos y en qué consisten las cosas que les corresponden como antitipos. Sólo después de haber descubierto lo que simboliza una cosa, podemos proceder legítimamente a preguntarnos

qué es lo que tipifica, pues éste nunca puede ser otra cosa que aquél elevado a un plano superior. El lazo que mantiene juntos el tipo y el antitipo debe ser un lazo de continuidad vital en el progreso de la redención. Cuando se ignora esto, y en lugar de este vínculo se colocan semejanzas accidentales, desprovistas de un significado espiritual inherente, se producirán toda clase de absurdos, que deben desacreditar todo el tema de la tipología. Ejemplos de esto son: el cordón escarlata de Rahab prefigura la sangre de Cristo; los cuatro leprosos de Samaria, los cuatro evangelistas.

Estas extravagancias han producido en las mentes mejor preparadas un disgusto por la tipología. Para descartar lo peor, se propuso tratar solo con los tipos reconocidos como tipos en el Nuevo Testamento. Estos fueron llamados typi innati, 'tipos innatos'. Los otros cuyo significado típico tenía que ser descubierto por la investigación se llamaron typi illati. Luego, los racionalistas fueron un paso más allá, afirmando que todas las instancias de tipología en el Nuevo Testamento no son más que otros tantos ejemplos de exégesis rabínica alegorizante. Esto desacreditaría a nuestro Señor ya sus Apóstoles como exégetas fantasiosos. Pero incluso la distinción entre typi innati y typi illati no puede sostenerse. El mero hecho de que ningún escritor en el Nuevo Testamento se refiera a cierto rasgo como típico, no proporciona prueba de que carezca de significado típico. Los tipos a este respecto están en línea con las profecías. El Nuevo Testamento en numerosos casos llama nuestra atención sobre el cumplimiento de ciertas profecías, a veces de tal naturaleza que tal vez no las hayamos discernido como profecías. Y, sin embargo, esto no nos impide escudriñar el campo de la profecía y buscar en el Nuevo Testamento otros casos de cumplimiento. Los ejemplos de tipología avalados por los escritores del Nuevo Testamento no tienen nada peculiar en sí mismos. Reconocerlos solo a ellos conduciría a una incompletitud grave e incoherencia en el resultado. Un sistema de tipos es algo racional, cuya configuración podemos esperar de un Dios de sabiduría, pero la inserción aquí y allá de algunas alusiones aisladas no estaría en armonía con la evidencia del diseño en la revelación.

Tenemos, además, el estímulo directo del Nuevo Testamento para prestar atención a la importancia típica de las Escrituras del Antiguo Testamento. En el camino a Emaús, nuestro Señor, comenzando desde Moisés y desde todos los profetas, interpretó a los discípulos en todas las Escrituras las cosas concernientes a Él. Dado que la ley de Moisés está incluida, algunas de estas cosas deben haber sido de naturaleza típica. Reprendió a sus

compañeros, porque eran lentos de corazón para entender y creer estas prefiguraciones acerca de su obra y carrera. El autor de Hebreos da a entender que acerca del tabernáculo había mucho más de significado típico de lo que él pudo resolver [9:5]. De la misma manera habla de Melquisedec como una figura típica a quien sus lectores no supieron apreciar [5:11ss.]. Por supuesto, es inevitable que en este tipo de interpretación de las figuras del Antiguo Testamento deba entrar un elemento de incertidumbre. Pero después de todo esto es un elemento que entra en toda exégesis.

Además de tipos rituales hay en el Antiguo Testamento tipos históricos. Con algunos de estos ya nos hemos familiarizado con la narración anterior. Anteriormente también había habido tipos rituales. Pero todo esto había sido más o menos esporádico. Lo nuevo es que ahora, en el tiempo de Moisés, se establece un sistema de tipos, de modo que todo el organismo del mundo de la redención, por así decirlo, encuentra una encarnación típica en la tierra. Los tipos son sombras de un cuerpo que es Cristo. Si el cuerpo llamado Cristo era un organismo, entonces también sus sombras, que vinieron antes, deben haber tenido el mismo carácter. En Gal. 4:3; Col. 2:20 Pablo habla de la institución ritual como 'los primeros rudimentos del mundo'. Él les atribuye este carácter rudimentario porque estaban preocupados por las cosas materiales externas. En cierto sentido (aunque no en el punto de formulación), Pablo colocó las ceremonias del Antiguo Testamento en línea con costumbres similares de las religiones paganas. En el paganismo los ritos religiosos poseían este carácter por su dependencia general de la inclinación hacia el simbolismo. En las instituciones mosaicas este simbolismo natural también estaba en la base, pero aquí había un control divino especial en la formación de los materiales. Porque así la verdad encontró expresión en formas físicas, decimos que vino en un plano inferior. Bajo el Nuevo Testamento, este modo externo de expresión ha sido retenido en las dos instancias del Bautismo y la Cena del Señor solamente, pero todo el Antiguo Testamento todavía se mueve en esta esfera física. Por lo tanto, en Heb. 9:1, el tabernáculo es llamado 'un santuario mundano', es decir, un santuario que pertenece a este mundo físico. Convenía que de esta manera se creara una especie de sustrato artificial sobre el que descansara la verdad de la redención. La verdad rehúye la suspensión en el aire. En el Nuevo Testamento tiene los hechos consumados a los que adherirse. Mientras éstos aún estaban en construcción, se construyó un apoyo provisional para ellos en las instituciones ceremoniales.

De lo anterior se sigue que no podía esperarse que la comprensión simbólica y típica de las ceremonias siguieran el mismo ritmo. Su función simbólica la cumplió la ley en virtud de su propio carácter inteligible inherente. Era diferente con los tipos. Aunque se percibía hasta cierto punto la defectuosa eficacia provisional de las ceremonias, era mucho más difícil decir qué se pretendía que ocupara su lugar en el futuro. Aquí los tipos necesitaban la ayuda de la profecía para su interpretación [cp. Es un. 53]. No debemos inferir de nuestra lectura comparativamente fácil de los tipos que los israelitas de la antigüedad sintieran la misma facilidad para interpretarlos. No es histórico llevar a la mente del Antiguo Testamento nuestra conciencia doctrinal desarrollada de estos asuntos. Sin embargo, la falta de comprensión no resta valor al significado objetivo que estos tipos tenían en la intención de Dios. Pero también es posible cometer el error opuesto, el de perpetuar la forma típica de religión del Antiguo Testamento al importarla al Nuevo Testamento. Esto lo hace la Iglesia Romana a gran escala. Y al hacerlo, en lugar de elevar la sustancia de los tipos a un plano superior, simplemente se reproduce y repite. Esto es destructivo de toda la relación típica.

EL TABERNÁCULO

El tabernáculo ofrece un claro ejemplo de la coexistencia de lo simbólico y lo típico en una de las principales instituciones de la religión del Antiguo Testamento. Encarna la idea eminentemente religiosa de la morada de Dios con su pueblo. Esto lo expresa simbólicamente en lo que respecta al estado de religión del Antiguo Testamento, y típicamente en lo que respecta a la encarnación final de la salvación en el estado cristiano. El tabernáculo es, por así decirlo, una teocracia concentrada. Que su propósito principal es realizar la morada de Jehová se afirma en tantas palabras [Ex. 25:8; 29:44, 45]. Deriva su nombre más general de esto, a saber, mishkán, 'lugar de residencia'. Las versiones inglesas traducen esto también específicamente, en dependencia de la Septuaginta y la Vulgata, por 'tabernáculo'. Pero 'tabernáculo' significa 'tienda'; toda tienda es un mishkán, pero no todo mishkán es una tienda. Para 'tienda' hay otra palabra hebrea, 'ohel.

La morada de Dios en una casa no debe ser, y nunca fue concebida, como lo entendería Spencer, sobre la base de la idea primitiva de que la Deidad necesita consuelo y cobijo. Incluso en lo que se refiere a los santuarios del paganismo, ésta difícilmente puede haber sido la concepción original. Un

santuario es siempre y en todas partes un lugar establecido o designado para el intercambio entre un dios y sus adoradores. Si los israelitas hubieran asociado con su mishkan una idea tan baja de la Deidad, difícilmente podrían haber dejado de introducir en el mishkan alguna imagen de Dios, porque un dios así concebido físicamente como necesitado de refugio no puede haber sido concebido sin un cuerpo. En los pasajes citados se afirma claramente que el establecimiento del tabernáculo no satisface una necesidad que Dios tiene para sí mismo, sino una necesidad creada por su relación con Israel. El tabernáculo no simboliza lo que Jehová es en Su Ser y operaciones generales. Por lo tanto, tampoco lo circunscribe ni lo limita de ninguna manera. El sentido en que ha de entenderse se aclara teniendo en cuenta el sentido metafórico que frecuentemente tiene el verbo 'habitar'. Significa asociación íntima [Gén. 30:20; Sal. 5:4; prov. 8:12]. La morada con Su pueblo es para satisfacer el deseo de Dios de tener una identificación mutua de suerte entre Él y ellos. Así entendido, el concepto nos ayuda a sentir algo del calor interior y el afecto centrado en Dios, y por parte de Dios, el interés de búsqueda del hombre de la religión del Antiguo Testamento.

Debido a que tal identificación de lote es la idea subyacente, podemos entender que la forma elegida para el mishkán divino debe ser un 'ohel, una tienda. Porque, dado que los israelitas vivían en tiendas, la idea de que Dios identificó su suerte con la de ellos no podría expresarse de manera más sorprendente que compartiendo este modo de habitación. Además, los materiales con los que se construyó la tienda tenían que provenir de una ofrenda voluntaria del pueblo, para simbolizar que deseaban que su Dios habitara entre ellos. Más precisamente, el intercambio religioso se define en otro nombre más de la tienda: 'ohel mo'ed, 'tienda de reunión'. La reunión no se refiere a la reunión del pueblo, sino a la reunión de Jehová con el pueblo. Aquí nuevamente, curiosamente, la Septuaginta y la Vulgata, anticipando el siguiente nombre, han traducido 'tienda del testimonio', pero en este caso las versiones en inglés no las han seguido. La palabra que se traduce como 'reunión' no designa un encuentro accidental, sino algo previamente arreglado. Implica que Jehová hace la provisión y señala el tiempo para reunirse con Su pueblo. La idea es de importancia, porque es una de las indicaciones de esa relación consciente entre Dios y el hombre que caracteriza a la religión bíblica [Ex. 29:42, 43; Amós 3:3].

Traducido por: David Taype

Que la reunión es para la comunicación del pensamiento, el tercer nombre, recién mencionado, 'tienda del testimonio', 'ohel ha'eduth, muestra. Testimonio es un nombre para la ley. La ley estaba presente, ya través de ella un testimonio perpetuo de Jehová, en el Decálogo, puesto dentro del arca del testimonio. También estaba presente en el libro que contenía la ley en su conjunto, que fue puesto al lado (no dentro) del arca [Deut. 31:26]. Pero, mientras que el 'testimonio' es sinónimo de ley, también lo es de berith, y en armonía con esto habrá que determinar su significado. En parte un testimonio contra Israel [Deut. 31:26, 27], debe ser en general un testimonio a su favor; enfatiza en este sentido la naturaleza misericordiosa y redentora de la revelación de Dios a Israel, Salmo 78:5; 119 (pasatiempo).

LA MAJESTAD Y LA SANTIDAD DE DIOS

Si bien todo esto enfatiza la naturaleza amistosa y condescendiente del acercamiento y la morada de Jehová con el pueblo, y trae, por así decirlo, un eco de las misericordias abrahámicas, sin embargo, hay otro lado de esto, que se destacó solo parcialmente en el discurso patriarcal. período. El tabernáculo todavía lleva otro nombre. Es 'un lugar sagrado', 'un santuario', Mikdash. Es algo difícil comprender el significado y el alcance total de este término, porque en el uso del Nuevo Testamento la concepción de 'santidad' ha sido más o menos estrechada y monopolizada por el sentido ético. La aplicación más antigua, de la que ha surgido la ética, denota la majestad, la indiferencia de Dios, sin embargo, no como algo asumido o mantenido arbitrariamente, sino como algo inherente e inseparable de la naturaleza divina. Casi se podría decir que la santidad de Dios es su divinidad específica, lo que lo separa de toda criatura, como distinto en lugar y honor.

El estado mental de la criatura que responde a esto es el sentimiento de profunda reverencia y miedo. El efecto puede verse mejor en un contexto como el de Isa. 6. Está más en evidencia en la revelación y religión del Antiguo Testamento que en el Nuevo Testamento, aunque en este último también está suficientemente presente para mostrar que la tendencia de la religión moderna hacia un énfasis exclusivo en el amor de Dios es injustificada [cp. 1 Juan 4:18]. El asombro o temor inspirado por la santidad de Jehová no se debe primero al sentido del pecado. Hay algo más profundo que yace detrás de eso, aunque la conciencia de pecado es profundamente agitada e intensificada por el sentimiento de este hecho

más profundo. Una comparación entre los serafines, que experimentan sólo el sentido de la majestad de Jehová, pero no tienen pecado, y el profeta, que tiene ambos, es muy instructiva [Isa. 6]. El carácter de santuario del tabernáculo expresa ambos elementos en la idea. El pueblo, aunque goza del favor de Dios, debe permanecer a distancia; de hecho, está confinado a la corte, excluido del tabernáculo propiamente dicho. Sólo pueden entrar los sacerdotes, pero esto se debe a la necesidad de su ministerio interior, no a que estén fuera del alcance de la santidad divina en su efecto exclusivo. Incluso la expiación que tiene lugar continuamente, y por la cual se elimina en cierta medida la descalificación ética, no puede anular este principio anterior de que debe mantenerse una distancia adecuada entre Dios y el hombre.

La coexistencia de estos dos elementos, el del acercamiento confiado a Dios y el de la reverencia a la majestad divina, es característico de la religión bíblica en todo momento. Incluso la actitud religiosa ejemplificada por Jesús la conserva, pues si Él nos enseña a dirigirnos a Dios como Padre, inmediatamente añade a esto la calificación 'en el cielo', para que el amor y la confianza en Dios no caigan al nivel de una familiaridad irreligiosa con Dios. . Especialmente la presencia de los querubines sobre el arca en el lugar santísimo da una expresión majestuosa al lado majestuoso de la santidad divina. Estos querubines son asistentes del trono de Dios, no 'ángeles' en el sentido específico de la palabra, porque los ángeles hacen recados y llevan mensajes, mientras que los querubines no pueden dejar la vecindad inmediata del trono, donde tienen que dar expresión a la majestad real de Jehová, tanto por su presencia como por su incesante alabanza [Isa. 6:3; Apocalipsis 4:8, 9]. El segundo aspecto de la idea de la santidad, de color más ético, se exhibe igualmente en el tabernáculo. Es, como ya se dijo, en parte responsable de la exclusividad observada. Positivamente encuentra expresión en las exigencias de pureza que se hacen a los sacerdotes y en la incesante expiación de la que es escenario el tabernáculo.

EL LUGAR DE CULTO

Otra aplicación más de la idea de la presencia de Jehová en el tabernáculo aparece en esto, que es el lugar donde el pueblo ofrece su adoración a Dios. Es el palacio del Rey en el que el pueblo le rinde homenaje. Este rasgo pertenece más particularmente al 'lugar santo', donde está simbolizado en los tres muebles allí colocados, el altar del incienso, la mesa del pan del

Rostro (es decir, la Deidad en la revelación) y el portalámparas. El incienso representa la oración. El simbolismo radica en parte en que el humo es, por así decirlo, la quintaesencia refinada de la ofrenda, en parte en el movimiento ascendente de la misma. Que el altar del incienso tenga su lugar más cercano a la cortina antes del 'lugar santísimo' significa que la especificidad religiosa de la oración es lo más cercano al corazón de Dios. La ofrenda era de carácter perpetuo. La noción del grato olor del incienso ardiendo en las fosas nasales de Jehová está algo alejada de nuestro propio gusto por la imaginería religiosa, pero no por eso debe pasarse por alto, ya que los hebreos no la consideran inapropiada en lo más mínimo. sentido de la religión. La mesa del pan de la Faz [Ex. 25:30; Lev. 24:5–8] representa una ofrenda de carne y bebida. Como mostrará nuestro estudio de la ley de los sacrificios, esta es la clase de ofrenda que simboliza la consagración de las actividades de la vida a Dios. Lo que representa con precisión el portalámparas no es tan fácil de determinar. Su ofrenda debe ser algo en línea con las otras dos, la de la oración y la de las buenas obras de Israel, pero el problema es descubrir en qué se diferencia de la última de estas dos. En relación con Zac. 4:2ss; Apocalipsis 1:20, se puede encontrar en esto, que aquí el efecto reflejo de las buenas obras de la congregación sobre los de afuera, y por lo tanto resultando indirectamente en la atribución de alabanza a Dios, puede tener la intención [Mat. 5:14]. La luz tiene quizás más asociación simbólica en las Escrituras que cualquier otro elemento natural. Figura significativamente en las tres esferas de manifestación religiosa. Aparece como la luz del conocimiento, como la luz de la santidad, como la luz de la alegría.

Estas diversas cosas estaban simbolizadas en el tabernáculo con estrecha dependencia de la morada de Jehová allí. El carácter simbólico, sin embargo, no debe entenderse como puramente simbólico, excluyendo el elemento de eficacia real. Había en todos ellos un uso sacramental; eran verdaderos medios de gracia. Por eso se vuelve interesante la cuestión de cómo debe entenderse la presencia divina en el sagrario. ¿Era esto algo simbólico, o al menos algo puramente espiritual, o estaba encarnado en alguna manifestación sobrenatural realista? Este es el problema de la llamada Shekinah. Desde tiempos muy antiguos ha prevalecido una visión realista al respecto tanto entre los teólogos judíos como entre los cristianos. En 1683, Vitringa abandonó esta venerable creencia y la sustituyó por la creencia en una presencia puramente espiritual e invisible. Lo hizo sobre la

base de una exégesis modificada de Lev. 16:2, cuyo pasaje había servido hasta ese momento como el principal apoyo de la interpretación realista. Su opinión era que la 'nube' de la que se habla en este versículo era la nube de incienso, que debía producir el sumo sacerdote, no una nube teofánica de carácter sobrenatural. La gente en ese momento era sensible al punto del sobrenaturalismo, y esta innovación exegética e inocente en la superficie despertó tal tormenta de protestas que Vitringa se retractó de su propuesta y volvió a la vieja visión. Hacia mediados del siglo XVIII se reanudó la controversia y esta vez prevaleció la opinión antirrealista. Desde el primer cuarto del siglo XIX, la visión realista ha encontrado nuevos defensores, pero algunas de las objeciones planteadas anteriormente en su contra pesaban lo suficiente en el aire algo enrarecido del "sobrenaturalismo" de aquellos días como para conducir a un compromiso. Ahora se pensaba que la gloria divina estaba realmente presente por medio de una manifestación sobrenatural en el lugar santísimo, pero que no había residido allí continuamente, estando confinada a la ocasión anual de la entrada del sumo sacerdote detrás de la cortina.

Es claro que las opiniones en este asunto han sido influenciadas más por la predisposición teológica que por la evidencia exegética. Vitringa parece haber sido casi el único que abordó la cuestión con una mente exegética sin prejuicios. Su exégesis de Lev. 16:2, es, sin embargo, insostenible. Se basa en la identificación de la nube en el v. 2 y en el v. 13. Esta ecuación es infundada, porque la mera ocurrencia de la frase idéntica, 'para que no muera', en ambos versículos no lo hace, en vista de las diferencias totalmente diferentes. conexión, basta para demostrarlo. El significado del v. 2 es: Aarón no debe estar siempre detrás del velo; si llega en cualquier otro momento que no sea el señalado, se expone al peligro de muerte, porque dentro hay una manifestación de la presencia de Jehová corporizada en una nube. La advertencia "para que no muera" es ocasionada por la presencia de la nube. En el v. 13 se advierte a Aarón que, al entrar, no debe entrar sin cubrirse con una nube de incienso, porque el desacato lo expondrá a peligro de muerte. La advertencia "para que no muera" aquí se dirige a la producción de una nube artificial de incienso. Además, se observará que en el v. 2 se habla de 'la nube' y en el v. 13 de 'una nube'. 'La nube' debe significar la conocida nube de la que se habló anteriormente en la historia. Sólo puede ser la nube que había acompañado al pueblo en sus viajes, es decir, la nube sobrenatural, teofánica. La nube de

incienso nunca antes había sido mencionada en la narración; por lo tanto, en el v. 13 'una nube' estaba en su lugar. Dondequiera que en el Antiguo Testamento los términos 'nube' y 'aparición' aparecen juntos, la referencia es siempre a la nube teofánica. La construcción del v. 2 debe forzarse al máximo para que hable de una nube de incienso y de la necesidad de producirla. Con ocasión de la inauguración del tabernáculo y del templo se dice claramente que la gloria divina entró en el santuario [Ex. 40:34, 35; 1 Rey. 8:10–12]. Es cierto que en ambas ocasiones la gloria debe haberse retirado posteriormente, porque los sacerdotes, que al principio no podían servir a causa de su presencia, servían después de nuevo. Pero tampoco se dice que la gloria se retiró por completo y no quedó parte de ella. Después de todo, la última suposición es la más natural. Ezequiel relata que en el momento del cautiverio vio la gloria de Jehová apartarse del templo [10:18; 11:23]. Hageo da a entender que en el templo posterior al exilio faltaba algo en comparación con el templo de Salomón [2:7]. Los salmistas hablan del santuario en términos que implican que él y la gloria pertenecen juntos [63:2]. Y para corroborar todo esto tenemos el testimonio de Pablo, quien menciona entre los grandes privilegios que distinguen a Israel la doxa, 'gloria' [Rom. 9:4; cp. también Hechos 7:2; Apocalipsis 15:8; 21:11, 23].

El tabernáculo, entonces, representaba no solo simbólicamente la morada de Dios entre Israel, sino que realmente la contenía. Pero debemos investigar más particularmente, si era la casa de Jehová exclusivamente, o la casa conjunta de Él y el pueblo. La respuesta correcta a esto es que el tabernáculo es en su totalidad la casa de Jehová. No hay en él dos departamentos, uno para Dios y otro para el pueblo, porque el lugar santo, no menos que el lugar santísimo, es el lugar que pertenece solo a Jehová. Al mismo tiempo, debe sostenerse que el pueblo es recibido en la casa de Dios como sus huéspedes. Que esto bajo el Antiguo Testamento no se llevó a cabo literalmente, sino solo simbólicamente, no puede alterar el hecho. Por razones de enfatizar la pecaminosidad del pueblo y la naturaleza provisional de su santificación, esto solo podía expresarse simbólicamente, pero el pensamiento estaba allí como un ideal, no obstante. Como un privilegio ideal esto pertenecía a todo israelita [Sal. 15; 24; 27]. Si el tabernáculo simbolizaba la habitación celestial de Dios, y el destino ideal del pueblo de Dios siempre ha sido ser recibido por Él en la comunión más consumada allí, entonces debe haber al menos un reflejo ideal y un presagio de esto en el tabernáculo. De acuerdo con este principio, los nombres dados

al palacio celestial de Dios y al santuario terrenal son idénticos. Ma'on, hekhal, zebhul se usan indistintamente de ambos. El punto planteado no carece de importancia teológica. Toca la cuestión de la naturaleza de la religión y el papel que en ella desempeñan Dios y el hombre, respectivamente. En el compañerismo de pacto ideal, aquí retratado, el factor divino es el que todo lo controla. El hombre aparece como admitido, ajustado y subordinado a la vida de Dios. La piedad bíblica está centrada en Dios.

CRISTO ES EL TABERNÁCULO ANTITÍPICO

El significado típico del tabernáculo debe buscarse en estrecha dependencia de su significado simbólico. Debemos preguntarnos: ¿dónde reaparecen en la historia subsiguiente de la redención, elevados a su etapa consumada, estos principios y realidades religiosas, que el tabernáculo sirvió para enseñar y comunicar? Primero los descubrimos en Cristo glorificado. De esto habla el evangelista [Juan 1:14]. El Verbo hecho carne es Aquel en quien Dios vino a tabernáculo entre los hombres, para revelarles Su gracia y gloria. En Juan 2:19-22 Jesús mismo predice que el templo del Antiguo Testamento, que Sus enemigos por su actitud hacia Él están virtualmente destruyendo, Él lo edificará de nuevo en tres días, es decir, a través de la resurrección. Esto afirma la continuidad entre el santuario del Antiguo Testamento y Su Persona glorificada. En Él se perpetuará para siempre todo lo que representó el tabernáculo y el templo. La estructura de piedra puede desaparecer; la esencia se prueba eterna. En Col. 2:9, Pablo enseña que en Él habita corporalmente la plenitud de la Deidad. Con estos pasajes debe compararse el dicho de Jesús a Natanael [Juan 1:51] donde Él encuentra en Sí mismo el cumplimiento de lo que Jacob había llamado la casa de Dios, la puerta del cielo. En todos estos casos, la morada de Dios en Cristo sirve a los mismos fines que sirvió provisionalmente el tabernáculo mosaico. Él, como el tabernáculo antitípico, es revelador y sacramental en el más alto grado.

EL TABERNÁCULO TAMBIÉN TIPO DE LA IGLESIA

Pero lo que es verdad de Cristo es igualmente verdad de la Iglesia. De eso también el tabernáculo era un tipo. Esto no podría ser de otra manera, porque la Iglesia es el cuerpo de Cristo resucitado. Por eso la Iglesia es llamada 'la casa de Dios' [Ef. 2:21, 22; 1 tim. 3:15; heb. 3:6; 10:21; 1

mascota. 2:5]. Se da un giro individual al pensamiento donde el cristiano es llamado templo de Dios [1 Cor. 6:19]. Debe notarse que 'casa de Dios' no es en el Nuevo Testamento una mera figura de la comunión entre Dios y la Iglesia, sino que siempre se refiere específicamente a la morada de Jehová en el Antiguo Testamento. La realización más alta de la idea del tabernáculo se atribuye a la etapa escatológica de la historia de la redención. Esto está representado por el Apocalipsis [21:3]. La peculiaridad de la representación aquí es que, en dependencia de Isa. 4:5, 6, el área del tabernáculo y el templo se ensanchan para volverse igualmente coextensivos con toda la Nueva Jerusalén. La necesidad de un tabernáculo o un templo simbólico y típico, presupone la imperfección del estado actual de la teocracia. Cuando la teocracia corresponda completamente al ideal divino de ella, entonces no habrá más necesidad de símbolo o tipo. De ahí la declaración 'No vi en ella templo', v. 22. Sin embargo, esto no la convierte en 'la ciudad sin iglesia'. Usando terminología bíblica, más bien deberíamos decir que el lugar será toda iglesia.

EL SISTEMA SACRIFICIAL DE LA LEY

La segunda línea principal que entra en la ley ceremonial es la relacionada con el sacrificio. El ritual del sacrificio forma el centro de los ritos del tabernáculo. El altar es de hecho una casa de Dios, un tabernáculo en miniatura. Por lo tanto, se describe como el lugar donde Dios registra Su 'Nombre' y se reúne con Su pueblo [Ex. 20:24]. Las leyes sobre el tabernáculo en los capítulos finales del Libro del Éxodo son seguidas inmediatamente por las leyes de los sacrificios en los capítulos iniciales de Levítico.

Los sacrificios como tales, por supuesto, no comenzaron con la ley mosaica. Leemos de Caín y Abel trayendo sus ofrendas, y de Noé ofreciendo sacrificios después del diluvio. Sin embargo, se observará que estos sacrificios pertenecen al estado de pecado. De esto se puede inferir que la idea de sacrificio tiene una íntima conexión con el hecho del pecado. Para determinar con precisión esta conexión, tendremos que distinguir entre los dos fines principales servidos por el sacrificio, porque la conexión con el pecado no es del todo la misma en cada uno. Estos dos fines principales son la expiación y la consagración. Es claro que la expiación no puede existir sin que haya pecado que expiar. El elemento expiatorio en el sacrificio, por lo tanto, tiene su origen en el pecado. Es algo diferente con el elemento de la

consagración. La consagración no se hace necesaria primero por el pecado. Es tan antiguo como la religión misma, es más, constituye la esencia misma de la religión. Pero de esta existencia original de la consagración en el ejercicio de una religión sin pecado no podemos inferir que la forma específicamente sacrificial de la consagración sea tan antigua como la práctica de la idea misma.

La forma correcta de decirlo es que la forma exteriorizada de consagración es un resultado del pecado. En la relación sin pecado entre Dios y el hombre todo es directo y espiritual; ningún símbolo interviene entre la criatura que adora y el Creador. Esta diferencia entre los dos aspectos del sacrificio tiene relación con la cuestión del origen puramente humano del sacrificio o su institución divina. Para el uso expiatorio del sacrificio se requería obviamente una institución divina positiva. Incluso si el hombre hubiera podido concebir la idea de la expiación de sí mismo, todavía se habría requerido una sanción divina explícita para ponerla en práctica. Por otra parte, la idea de la consagración era innata en el hombre, y es quizás concebible que, después de la caída, el hombre por su propia voluntad procediera a darle a esta una nueva encarnación exteriorizada, porque sintió que el pecado había hecho tal cosa. separación entre Dios y él mismo como para impedir la ofrenda directa de sí mismo a Dios.

Debe admitirse, sin embargo, que el Pentateuco no contiene ningún registro de la institución del sacrificio, ya sea en su aspecto expiatorio o consagratorio. Algunos profesan encontrarlo en Génesis 3:21. La cobertura provista por Dios de las simples pieles de los animales implicaría que la vida animal es necesaria para cubrir el pecado. Contra esto habla el hecho de que la palabra usada para este acto de Dios no es el término técnico usado en la ley para cubrir el pecado por medio del sacrificio. Es una palabra que significa 'vestir', un término nunca empleado en la ley para la expiación del pecado.

Si bien la ley no designa una clase separada de sacrificio solo para la expiación, sí dedica el sacrificio vegetal, sin sangre, solo al propósito de la consagración. En el animal, el sacrificio sangriento, las dos ideas encuentran expresión conjunta, y la íntima unión entre las dos también se pone de manifiesto en la regla de que ningún sacrificio vegetal debe traerse sino sobre la base de un sacrificio animal precedente. El sacrificio incruento no niega la idea de expiación; lo presupone. Por supuesto, el uso exclusivo

del sacrificio animal para la expiación se debe a la presencia de sangre en él. Sin sangre no hay expiación sacrificial bajo la ley.

OFRENDAS—DONES—SACRIFICIOS

La categoría general bajo la cual se incluyen los sacrificios es la de qorban, 'ofrenda' (literalmente, 'lo que se acerca') o la de mattenoth qodesh, 'dones de santidad'. Esta clasificación parece haber sido tomada principalmente del elemento de consagración en ellos. Que la consagración sea un don parece natural, pero que la expiación lleve el mismo nombre no es tan fácil de entender, aunque también en esto debe haber algún significado, como veremos más adelante. Este carácter de don es de la mayor importancia para nuestra comprensión de la naturaleza del sacrificio. El punto a observar aquí es que 'ofrendas' y 'dones santos' son términos genéricos. Cubren el sacrificio, pero cubren mucho más que el sacrificio propiamente dicho. Todo lo que se dedica de alguna manera al servicio de Jehová puede llamarse con estos nombres, pero no todo lo que es de esta naturaleza puede llamarse sacrificio. Todo sacrificio es un don santo, pero no todo don santo es un sacrificio. Es lamentable para nuestra comprensión del asunto que la ley no tenga un término único y separado para esta subdivisión específica de los dones sagrados, por lo que para satisfacer nuestro deseo de especificación debemos recurrir a la palabra latina 'sacrificium', que originalmente también era mucho más completo que el uso que ahora le damos. Pero, si no podemos nombrar el 'sacrificio' en una palabra bíblica, podemos al menos a modo de descripción distinguirlo de las cosas afines, pero de ninguna manera idénticas.

Lo que distingue al sacrificio de todas las demás cosas, por más sagradas que sean, es que parte o la totalidad de su sustancia cae sobre el altar. Sin el altar no habría sacrificio. Esta venida sobre el altar es algo muy significativo: significa la consumación directa del sacrificio por parte de Jehová, porque Jehová mora en el altar. En lenguaje antropomórfico la ley expresa el principio de asimilación del sacrificio por parte de Jehová, cuando habla de él como 'alimento para Jehová' o como que produce 'un fuego para el sabor de la satisfacción de Jehová'. Mucho más tarde los profetas todavía tuvieron que protestar contra una interpretación naturalista de esta concepción, como si Jehová estuviera por naturaleza necesitado de comida y la satisfacción de Su sentido del olfato. El significado de la ley es que en virtud de Su relación con Israel, como el Dios

de Israel, Él no puede existir sin esto, ya que para este mismo propósito Él ha escogido a Israel e instituido el servicio ritual, para que pueda haber un incesante provisión de alabanza y consagración para Él. Todo el tenor de la ley es en ese sentido. Su espíritu, especialmente en el sistema de sacrificio, es el de una religión centrada en Dios. Dado que, en el Antiguo Testamento, las actividades de la religión dirigidas al hombre estaban relativamente restringidas, la impresión causada por esto es aún más fuerte. Pertenece, sin embargo, a toda la religión bíblica en todas las circunstancias. En él toda actividad es servicio, no según el sentido moderno, empobrecido y humanitario de la palabra, sino en el sentido de que está dirigida en última instancia a Dios, un sacrificio en la profunda comprensión veterotestamentaria de este término.

Es, sin embargo, una exageración unilateral de este pensamiento, cuando algunos se han esforzado por definir el sacrificio como adoración. Hay adoración en el sacrificio, pero la adoración de ninguna manera constituye la totalidad del sacrificio. La adoración cubre sólo la mitad del acto, la que se extiende del hombre a Dios. La otra mitad, que se extiende de Dios al hombre, no es oración, sino una transacción sacramental, algo que Dios hace, y respecto de lo cual el hombre es puramente receptivo, pasivo. En lugar de oración, es más bien la respuesta divina a la oración. A este respecto, nuevamente la connotación moderna de la palabra se ha vuelto engañosa. Sabe demasiado a la etimología pagana, porque en sacrificium la noción de facere es demasiado prominente, y eso como un facere humano, no divino. Aun así, la designación del sacrificio como adoración puede ser útil. Puede ser útil explicar cómo, incluso en el caso del sacrificio expiatorio, está involucrada una entrega por parte del hombre. El hombre debe poner su aspiración y deseo y confianza en el proceso; él le da a Dios lo que Dios le ha dado primero como un medio de gracia.

La regulación del material para el sacrificio aclarará aún más el sentido en que se considera como un regalo a Jehová. El primer requisito es, por supuesto, que todo lo que se ofrezca sea técnicamente 'limpio'. Pero no todo lo que está limpio está permitido para el sacrificio. Dentro del reino animal están permitidas las siguientes especies: bueyes, ovejas, cabras, palomas. Del reino vegetal se puede traer maíz, vino y aceite. El principio expresado en esta selección es doble. El sacrificio debe tomarse de lo que constituye el sustento de la vida del oferente, y de lo que forma el producto de su vida. Para un pueblo agrícola como los israelitas en Canaán (y hacia esto mira la

ley) las cosas nombradas se consideraron naturalmente desde el doble punto de vista indicado. Reduciendo estos dos, sin embargo, a su raíz unitaria, tenemos que decir que caracterizan el sacrificio como el don de la vida a Dios. Aparte de la imposibilidad del sacrificio humano bajo el Antiguo Testamento, el principio en cuestión no podría haber sido mejor expresado que en la forma en que fue. Tanto negativa como positivamente se enunciaba así una verdad importante. Negativamente se destacó que el sacrificio no es transferencia de valor a Jehová, no es un presente, en el sentido pagano de la palabra. Jehová protesta contra una noción tan pervertida con el recordatorio de que todos los contenidos del mundo son antecedentemente Su propiedad. No hay posibilidad de enriquecerlo. Y enfatiza positivamente que Dios no está satisfecho en la conversación religiosa entre Él y el hombre con nada que no sea la consagración de la vida misma.

LA RELACIÓN ENTRE LA OFRENDA Y SU SACRIFICIO

El siguiente punto a discutir es la relación que la ley supone que existe entre el oferente y su sacrificio. Hay diversas teorías al respecto, no tanto porque la ley misma sea equívoca en este punto, sino porque la argumentación de la ley ritual a favor o en contra de ciertas teorías de la expiación ha influido en la opinión sobre esta cuestión. Esto es posible gracias a la ausencia en la ley de cualquier filosofía abierta del sacrificio. Aquí como en otros puntos se deja que la ley hable por sí misma. Se abusa de esto cuando los intérpretes, por así decirlo, interrumpen la ley o incluso la silencian, pretendiendo hablar por ella. No se debe permitir que ninguna teoría preconcebida de la expiación influya en nuestra comprensión de la ley, sino que debe ocurrir lo contrario. Solo hay una calificación de esto: el Nuevo Testamento en ciertos puntos habla tan claramente con respecto al cumplimiento de ciertos rasgos del ritual en la expiación, que nos hace imposible ignorar esto. Por lo demás, sin embargo, debemos extraer nuestra filosofía del sacrificio de la observación cuidadosa de la manera en que se desarrolla el ritual. Esto lo haremos ahora. A modo de prefacio se puede explicar aquí, que hay tres opiniones generales con respecto al significado interno del ritual y la relación que establece entre ofrenda y oferente.

La primera puede denominarse teoría puramente simbólica. Según él, el proceso del sacrificio exhibe en una imagen ciertas cosas que se deben hacer al oferente, y que se le pueden hacer y se le harán con el debido

efecto. La imagen, como mera imagen, debe permanecer necesariamente dentro de la esfera de la subjetividad; no muestra en modo alguno lo que debe suceder fuera del hombre para él, sino sólo lo que sucede dentro de él; nosotros, por lo tanto, llamamos a esto la teoría puramente simbólica. Hablando en lenguaje dogmático, podríamos decir que, desde este punto de vista, el sacrificio es una representación pictórica de cosas tales como la santificación y el retorno al favor de Dios. Lo máximo que esta teoría podría conceder sería que el ritual tal vez represente alguna obligación objetiva, que podría haber sido impuesta al hombre, de la cual se le recuerda en el sacrificio por medio de una lección, pero que ya no se lleva a cabo ni se cumple. exigido al hombre, ni siquiera simbólicamente, en el proceso posterior. Esta interpretación del procedimiento sacrificial se encuentra en la línea de las teorías morales y gubernamentales de la expiación.

La segunda teoría puede designarse como la teoría simbólico-vicaria del sacrificio. Tiene en común con el otro la asunción de un simbolismo subjetivo en la apertura. Según él, el ritual comienza retratando el estado subjetivo del hombre, principalmente en cuanto a su obligación. Pero ahí mismo se aparta de la visión puramente simbólica. Si esta última supone que los pasos posteriores continúan retratando lo que se hará dentro del hombre para modificar esto, la teoría simbólico-vicaria presupone el reconocimiento por parte del ritual mismo de que nada se puede hacer en el hombre mismo con el efecto adecuado y que, por lo tanto, un sustituto debe ocupar su lugar. Todos los actos sucesivos del ritual se aplican a este sustituto, no al oferente. En consecuencia, toda la transacción asume un carácter objetivo. Se convierte en algo hecho, ciertamente, en beneficio del oferente, pero hecho fuera de él. Se verá así que la objetividad y la vicaria del proceso van juntas. Sobre el mismo principio, la adopción de la teoría puramente simbólica lleva consigo la exclusión del elemento vicario y de la objetividad.

Hay que distinguir de estas dos teorías una tercera actitud hacia la ley del sacrificio. Esto, sin embargo, de ninguna manera puede ser coordinado con los dos puntos de vista anteriores, porque niega que en la ley, o en el Antiguo Testamento en general, se encuentre alguna teoría coherente y consistente del sacrificio. Esta es la opinión, en general, de la escuela de críticos de Wellhausen. Se dice que las leyes sacrificiales son el precipitado de un largo desarrollo. Contienen costumbres, vagamente conglomeradas, que datan de épocas muy lejanas y se basan en principios discordantes.

Traducido por: David Taype

Pertenece, por lo tanto, a la esencia misma de esta hipótesis negar que la ley misma tenga una visión inteligente del significado del sacrificio. Todo lo que estos escritores se atreven a ofrecer es una historia, no una teoría del sacrificio. Durante el período nómada más antiguo, los sacrificios no eran más que medios para establecer o fortalecer la comunión de sangre que se suponía que existía entre la deidad y sus adoradores. Esto se efectuó haciendo que ambos participaran de una sangre común, la sangre del animal sacrificado. El acto no significaba expiación; significaba un sacramento. En una etapa posterior del desarrollo religioso se produjo un cambio considerable en la concepción del sacrificio. Este cambio estuvo relacionado con el asentamiento de las tribus hebreas en Canaán. Anteriormente su religión había sido una religión nómada, ahora se convirtió en una agrícola. Los sacrificios eran presentes otorgados a Jehová, cuya riqueza y frecuencia cobraban gran importancia. El culto se volvió complicado y exuberante. Detrás de esto estaba la ingenua creencia popular de que Dios podía ser influenciado por la presentación de tales regalos, independientemente del espíritu con el que fueran presentados.

Esta visión del sacrificio era esencialmente de origen cananeo. Los profetas protestaron contra este engaño popular, y de la concepción ética de la naturaleza de Jehová alcanzada por ellos, infirieron que los sacrificios no solo eran una forma innecesaria sino incluso peligrosa de servicio religioso, algo que Jehová desaprobaba. Al principio, esto siguió siendo una prédica puramente teórica, que nunca ganó ninguna aceptación entre la gente. Los profetas pronto vieron que para hacer algún progreso contra el culto popular tendrían que rebajarse a algún tipo de compromiso. Este consistía en podar, purificar y elevar lo más posible la religión practicada. Los resultados de este compromiso están incorporados en los diversos códigos de leyes que ahora se encuentran en varios documentos del Pentateuco. Especialmente en los códigos posteriores, las concepciones más groseras del período anterior se convirtieron, en la mayor medida posible, en vehículos de la verdad ética y espiritual.

LAS ETAPAS DEL RITUAL DEL SACRIFICIO

Ahora, llegando a los diversos actos o etapas que componen el proceso ritual, primero consideramos la selección del animal particular dentro de los límites de tolerancia antes especificados. El animal debe ser un espécimen perfecto de su especie. Tanto en cuanto a la edad como al estado

debe estar libre de todo lo que pueda desmerecer su valor. Esto es concebible a partir de la ingenua concepción popular del sacrificio como un regalo a Jehová, porque al Dios de uno solo se da lo mejor. Pero no es fácilmente explicable desde el punto de vista de la teoría puramente simbólica. De acuerdo con esto, el sacrificio debe ser visto como una imagen, una réplica del que ofrece. Ahora bien, al mismo tiempo se supone que el oferente viene con una ofrenda, porque se siente anormal e imperfecto. Entonces, ¿cómo puede el animal perfectamente normal e impecable figurar como su doble? En este punto, ciertamente, la visión simbólico-vicaria tiene la ventaja; sustituye al oferente imperfecto por el sustituto animal perfecto, para que a través de su perfección se pueda lograr algo que de otro modo sería imposible. Sin duda, el animal exhibe perfección ética sólo de una manera muy negativa; en cuanto no está sujeto a distinciones morales, es incapaz también de simbolizar defectos morales. Es inocente simplemente porque no puede ser bueno o malo. Pero esto es inseparable de un proceso en el que un animal ocupa el lugar de un hombre. Y en parte se obvia simbólicamente por el énfasis positivo puesto sobre la normalidad física y la perfección del animal. Isaías en el capítulo 53 habla del cordero del sacrificio, como si tuviera cualidades semi-éticas, pero incluso estas son negativas, inocencia y mansedumbre, y además, la descripción está modelada según el carácter del Siervo de Jehová. Aun así, esto sugiere cómo el negativo podría servir como símbolo de la impecabilidad del antitipo. Y Pedro declara que los creyentes son redimidos con la sangre preciosa de Cristo, como de un cordero sin mancha y sin mancha. Y este carácter intachable e inmaculado no lo representa el Apóstol como algo que en general aumenta el valor de la ofrenda, sino que aumenta su eficacia para la redención [1 Ped. 1:19].

El siguiente paso en el ritual, después de que el animal había sido llevado al santuario, era la llamada imposición de manos por parte del oferente. La frase hebrea es más fuerte de lo que sugiere la traducción al inglés; literalmente significa 'apoyarse' de la mano o las manos [Lev. 16:21]. Esta ceremonia tuvo lugar en todos los sacrificios animales ordinarios, y sólo en los sacrificios animales. Esto apunta a una estrecha conexión entre lo peculiar del sacrificio de animales y el acto en cuestión. Lo peculiar del sacrificio de animales es el uso de la sangre para la expiación. Con esto, por lo tanto, la imposición de manos debe tener algo que ver. El significado del acto está indicado por la analogía de las otras ocasiones en las que se realizó

[Gen. 48:13, 14; Lev. 24:14; número 8:10; 27:18; Deut. 34:9]. De estos casos parece que la imposición de manos siempre simbolizaba una transferencia de una persona a otra. Lo que era la cosa transferida dependía de la ocasión, pero aquel a quien algo se transfirió aparece en todas partes como una segunda persona, distinta de aquél sobre quien se imponen las manos. Esto favorece decididamente la interpretación vicaria del sacrificio. Quiere decir que el animal no puede haber sido considerado el mero doble del oferente; debe haber sido una segunda persona diferente del oferente.

Al responder lo que se transfirió al sustituto animal, no podemos, por supuesto, guiarnos por las analogías anteriores. Existe evidencia independiente para mostrar que la cosa transferida no era otra cosa que el pecado, es decir, la responsabilidad de la pena de muerte por parte del oferente. En el ritual del Día de la Expiación, que podemos considerar la ocasión culminante de todo el sistema ritual, se le dice a Aarón que ponga sus manos sobre la cabeza del segundo macho cabrío y confiese sobre él todas las iniquidades del pueblo. Este segundo macho cabrío no era un sacrificio para ser sacrificado de la manera ordinaria; fue enviado al desierto con el propósito de quitar simbólicamente el pecado. Sin embargo, formaba con el otro macho cabrío en realidad un objeto de sacrificio; la distribución de la muerte sufriente y del despido a un lugar remoto sirviendo simplemente al propósito de una expresión más clara, en forma visible, de la eliminación del pecado después de hecha la expiación, algo que el animal común del sacrificio no podría expresar bien, ya que murió en el proceso de expiación. Ciertamente estamos autorizados, cuando aquí las manos transmiten el pecado, y donde ocurre la misma ceremonia en el sacrificio ordinario, al sacar la conclusión de que en cada ocasión se transfieren los pecados.

La interpretación seguida es de gran importancia, porque determina virtualmente la construcción que se le dará al próximo paso siguiente en el ritual, el sacrificio del animal por las manos del oferente. El acto ha dado así al altar el nombre de mizbeach, 'lugar de matanza'. La importancia también está atestiguada por el cuidadoso mandato de que la matanza debe tener lugar en el altar y particularmente en el lado norte. El significado simbólico de esto puede no estar claro, pero, a menos que se atribuya peso al acto, el lugar habría sido tratado como indiferente. Ambas características van en contra de una teoría defendida incluso por intérpretes tan seguros como Keil y Delitzsch, en el sentido de que la matanza del animal no forma

una parte importante del ritual, sino que es simplemente el medio inevitable para obtener la sangre y la grasa. cuyo uso es verdaderamente significativo, ritualmente considerado.

En relación con la imposición de manos que transmiten el pecado, el sacrificio del animal que lleva el pecado difícilmente podría tener otro propósito que el de significar que la muerte es la pena del pecado, infligida vicariamente en el sacrificio. Y que este punto de vista no es ajeno a la ley se desprende de casos como el relatado en Deut. 21:9 (donde hay expiación y, sin embargo, no hay derramamiento de sangre, sino muerte por desnuca), y la oferta de sí mismo por parte de Moisés para morir en lugar de Israel [Ex. 32:30–34].

El error de Keil y Delitzsch se debe a que la ley no nombra la matanza, sino en todas partes la sangre, como medio de expiación. Esta es una observación correcta, pero la inferencia extraída de ella es incorrecta. La sangre es el símbolo más elocuente de la muerte, por lo que la antítesis, no la muerte sino la sangre, es fundamentalmente errónea. Sin duda, la sangre también puede ser el símbolo de la vida. Pero no aparece así en el ritual. Tampoco es adecuado aparecer en tal capacidad, porque figura como sangre que brotó, y esto representa en todas partes la vida que se va, es decir, la muerte. La sangre en su estado normal, la sangre en el animal integral no expía. Expia como sangre que ha pasado por la crisis de la muerte, y por lo tanto es apto para ser el exponente de la muerte. La regla, no hay expiación sin sangre, no puede ser revertida, para que diga, no hay sangre sin expiación. Si todavía se insiste en que la sangre concebida como exponente de la expiación de la muerte debería haber tenido su efecto al brotar del animal sacrificado, en el momento de su conjunción directa con la muerte, la respuesta está en una correcta apreciación de lo que dice el Antiguo Testamento. término que designa 'expiar' significa.

Nos inclinamos a trazar distinciones aquí que son necesarias para la precisión dogmática. Así distinguimos entre la expiación misma y la aplicación de la expiación. El simbolismo del ritual toma estos dos en uno. Cuando dice que 'la sangre cubre' (ese es el término técnico de la ley para la expiación), quiere decir describir en una palabra la expiación como la llamamos, más la aplicación de la expiación (que llamamos justificación). Ahora bien, en este sentido inclusivo, el proceso de cubrir no se completa hasta que la sangre, como símbolo de la muerte, se ha aplicado al altar, es

decir, puesto en contacto con Dios, que mora en el altar. Esta es la sencilla razón por la cual la ley se abstiene de decir que el matar expía, y por la cual es tan cuidadoso en enfatizar que la aplicación de la sangre al altar tiene este efecto. Pero esto no puede sostenerse para probar que el asesinato no tiene nada que ver con el efecto. Además, también hay una razón externa por la que la ley se detiene más en la manipulación de la sangre que en la matanza del animal. Este último era simple y el mismo en todos los casos, mientras que el primero era complejo, variando en las diversas clases y para las diversas ocasiones de sacrificio. Necesitaba atención discriminatoria.

Lejos de negar el poder expiatorio de la muerte en un sentido vicario, las constantes referencias a la sangre lo confirman de manera bastante esclarecedora. Para la concepción del ritual, 'sangre' y 'vida' son idénticos. Y 'vida' y 'alma' son igualmente idénticos. Por lo tanto, solo necesitamos indagar en el significado del Antiguo Testamento de 'alma' para llegar a la interioridad del asunto en este punto. Además de varios otros, el pasaje clásico sobre el tema es Lev. 17:11. Aquí leemos: 'Porque la vida de la carne' (es decir, carne viva) 'está en la sangre; y os la he dado sobre el altar para hacer cubierta a vuestras almas; porque es la sangre la que cubre en razón de la vida'.

¿Cuál es, entonces, la concepción del 'alma' del Antiguo Testamento? En eso se pone la razón de la eficacia de la sangre para cubrir las almas. Las dos asociaciones del término 'alma' son en primer lugar la de individuación, en segundo lugar la de sensibilidad. Ambos están, por supuesto, fisiológicamente y, por tanto, simbólicamente, íntimamente conectados con la sangre del cuerpo. 'Alma' es lo que resulta cuando el espíritu general de vida une el aliento a un cuerpo. Esto no pretende ser una afirmación de tricotomía; es una distinción práctica entre espíritu y alma, no como dos entidades, consideradas sustancialmente, sino como dos aspectos de la misma cosa. Y de la misma manera práctica se asocian alma y sensación, sentimiento.

La pregunta, por lo tanto, se reduce simplemente a esto: ¿qué hace que el principio de individuación y de sensibilidad sea el instrumento adecuado para la expiación? Se verá de un vistazo que la respuesta a esto se encuentra en la teoría vicaria, y sólo en ella. Lo que es un sustituto de otra persona debe ser un individuo, y lo que sufre un castigo por otro debe ser capaz de sentir, de sufrir. Entonces, en conjunto, podemos decir que la sangre tiene

su rico simbolismo en el sacrificio, en primer lugar, porque representa la muerte, en segundo lugar, porque representa la muerte de una persona individual, en sustitución, y en tercer lugar, porque representa la muerte. implicando sufrimiento. Todo esto se da en el matar, pero matar o morir son conceptos abstractos, que no pueden someterse a la vista simbólicamente, mientras que la 'sangre' y el 'alma' y la 'vida' son cosas concretas.

DEFINICIÓN DE VICARIOSIDAD

El pasaje Levítico 17:11 también contiene la declaración más explícita del principio de la vicaria que se encuentra en la ley en cualquier lugar. Prácticamente equivale a decir: el alma trabaja encubriendo al alma. Todos los exégetas reconocen la naturaleza indirecta inherente de la declaración, incluso aquellos que no tienen ningún uso teológico para su enseñanza. Todavía parece posible una cierta latitud de interpretación, dentro de los límites de la vicaria.

Hay, en abstracto, tres posibilidades. Se puede decir que el pasaje enseña que a la vida integral del oferente, debida a Dios, se sustituye otra vida integral, la del animal. Se observará que esto, conservando el principio de vicariedad, descarta por completo la idea de muerte vicaria, sufrimiento vicario. Hablando antitípicamente, equivaldría a decir que por el don positivo de nuestra vida en la consagración a Dios, que no habíamos traído, Cristo, a modo de sustitución, ha dado a Dios su vida de servicio, para reembolsar a Dios por la nuestra, pero que el sufrimiento del Salvador no jugó ningún papel en el asunto, ya que Dios estaba simplemente interesado en recibir la consagración, y no tenía ningún interés en el pago mediante el sufrimiento de las ofensas cometidas. En otras palabras, la justicia de Dios está completamente descartada. Cristo fue nuestro sustituto únicamente en su obediencia activa.

Una vez más, uno puede decir: Dios ciertamente cuenta con los pecados, pero no en el sentido de que se requiere un castigo por ellos; la única forma en que Él cuenta con ellos es deseando un don positivo que compense el daño que se le ha hecho. Esto equivaldría a decir que la obediencia activa de Cristo había servido para hacer renunciar a Dios al castigo de nuestros pecados, en vista de la rica obediencia prestada por Cristo. Nuevamente es la obediencia activa la que juega el papel exclusivo, pero desde este punto

de vista lo juega al menos con una referencia lateral al pecado que se cometió, y que tenía que ser reparado de alguna manera.

O, finalmente, se puede decir: el animal del sacrificio en su muerte toma el lugar de la muerte debida al oferente. Es pérdida por pérdida. Cristo no meramente en Su servicio positivo, sino que a través de Su sufrimiento y muerte compensó la anormalidad de nuestro pecado. Él satisfizo la justicia de Dios. Sostenemos que la primera y la segunda interpretación, aunque tal vez no estén absolutamente descartadas por Lev. 17:11 por sí solas, no dan la interpretación más natural a las palabras y, tomadas junto con la tendencia general de la enseñanza bíblica sobre la expiación, no son plausibles.

EL SIGNIFICADO DE 'CUBIERTA'

Nuestra próxima indagación se dirige a la concepción simbólica precisa que la ley enmarca para lo que llamamos expiación, la de 'cubrir'. La palabra hebrea es kapper, piel, infinitivo de kaphar. La cobertura puede ser de dos tipos, obliterante y protectora. Algunos piensan que esta última es la idea que subyace originalmente al uso de la palabra para expiación. El simbolismo transmitiría que el oferente a través de la interposición de la sangre entre Dios y él mismo obtuvo seguridad de la reacción de la ira divina contra el pecado. La interpretación obliterativa es que la mancha del pecado y su impureza se quitan de la vista de Dios a través de la sangre untada sobre ellos. No es un asunto de gran importancia doctrinal, sino de gran interés histórico, cuál de las dos figuras se encuentra en la base del uso bíblico. Ni siquiera es seguro que en tiempos bíblicos las asociaciones etimológicas todavía se recordaran claramente. La palabra puede haberse convertido en un término ritual puramente técnico.

La mayoría parece hablar a favor de la comprensión original del proceso como uno de destrucción. En el uso secular, el término parece tener esto como trasfondo. Jacob 'cubre' el rostro de Esaú al enviar un regalo delante de sí mismo. De esta manera la ira en el rostro de Esaú es 'cubierta', puesta fuera de la vista [Gen. 32:20]. Hay además un uso religioso fuera de la esfera del sacrificio, y en esto también la idea de obliteración brilla claramente a través de [cp. Sal. 32:1; 65:3; 78:38; Es un. 22:14; Jer. 18:23]. En estos casos, el objeto es casi uniformemente el pecado, no el pecador, y al primero no se le podría aplicar adecuadamente la idea de la protección

otorgada por Dios. Luego están las diversas frases sinónimas en las que el Antiguo Testamento describe la eliminación del pecado por parte de Dios. Estos son la mayoría de ellos de un tipo obliterante [Neh. 4:5; Es un. 6:7; 27:9; 38:17; 44:22; Jer. 18:23; micrófono 7:19].

Podemos inferir de todo esto que en la provincia del sacrificio, igualmente, la idea de la remoción del pecado a través de la obliteración era la que originalmente prevalecía. Sin embargo, debe notarse una notable diferencia entre el uso secular y el religioso de la concepción. Fuera de la religión es el ofensor quien cubre, y la persona ofendida es cubierta. Jacob cubre el rostro de Esaú. En la esfera de la religión, ritual o de otro tipo, Dios, la Persona ofendida, procura la cobertura y se aplica al pecador. El hombre no puede cubrir el rostro de Dios. La idea, como si el hombre pudiera hacer cualquier cosa para efectuar un cambio en la disposición o actitud de Dios hacia el pecado o el pecador, es totalmente repugnante al espíritu de la religión bíblica. Entre hombre y hombre eso puede ser posible, pero no entre Dios y el hombre. Si se ha de restablecer la relación normal, es prerrogativa de Dios resolver esto y poner en práctica Su resolución.

En el paganismo todo esto es diferente. Aquí la figura empleada es la de 'alisar' a los dioses, es decir, quitar las arrugas de su rostro ceñudo. Así, el griego dice hilaskesthai tous theous, el latín dice placare deos. Esta figura subyace al término técnico pagano de 'expiar'. Si la traducción de las Escrituras al griego, al latín oa los idiomas modernos hubiera podido evitar tales términos, habría habido menos peligro de pervertir la idea bíblica dándole un equivalente pagano cultivado en una raíz totalmente diferente. Pero los traductores, tal vez, no tuvieron elección. Su uso de 'cubrir' probablemente habría hecho que el lenguaje fuera ininteligible para el lector griego o romano. Este estado de cosas nos impone el deber de no confiar en el sonido griego, latino o inglés de un término usado en tales conexiones, sino consultar cuidadosamente el hebreo y hacer nuestra construcción del proceso sobre la base de eso solo. Negarse a hacer esto expone en el presente caso a un concepto erróneo muy peligroso.

Cuando la Biblia dice que Dios 'expía' al hombre, no el hombre a Dios, se infiere fácilmente que toda la anormalidad consiste en la mala disposición del hombre, y que todo lo que se requiere consiste en que Dios la suavice. Todo el proceso de expiación quedaría así subjetivizado. El concepto resultante es un híbrido: tiene la construcción bíblica y el molde de

pensamiento pagano. Para escapar del malentendido, todo lo que se requiere es volver del término 'expiar' al término 'cubrir'. El hombre necesita 'cobertura', Dios no necesita 'cobertura'. Dios es el sujeto, el hombre es el objeto del acto. La razón por la cual el hombre necesita cobertura es algo que reside en él, pero no es algo que reside en el hombre considerado en sí mismo. Crea la necesidad de cubrir, por algo que está en Dios. El pecado en el hombre, como provocando una reacción de la santidad ofendida de Dios, es lo que hace necesaria la cobertura. Es de gran ayuda aquí tener en cuenta la fórmula completa en la que la ley misma describe el proceso: 'el sacerdote lo cubrirá a causa de su pecado' [Lev. 4:35].

Mientras que la visión protectora de la transacción encaja igualmente bien en la verdadera doctrina de la expiación como la otra, Ritschl la ha desarrollado de una manera que se aleja mucho de las premisas bíblicas del sacrificio. Asume que la protección que el hombre necesita y la ley brinda no surge de la pecaminosidad del hombre, sino de su finitud como criatura, que pone en peligro su vida al entrar en la presencia de la majestad de Dios. Pero, cuando el hombre aparece con los dones prescritos, y los sacerdotes realizan para él los ritos señalados, recibe la protección adecuada de este peligro, y está capacitado para ejercer la comunión con Dios. Y de esta comunión con Dios recibe, además de otras cosas, también el favor del perdón de los pecados. Se notará que esto invierte el orden habitual de las cosas. Estamos acostumbrados a decir, y entendemos que la Biblia lo dice, que el perdón es la fuente de donde fluye la comunión. Ritschl daría la vuelta a esto, haciendo del compañerismo la fuente de la que procede el perdón. Todo el tenor de la ley está en contra de esto. Como hemos visto, la ley mantiene la cobertura en la más estrecha conexión con el hecho del pecado. Negar esto es vaciar el sistema sacrificial de todo contenido ético.

El siguiente paso en el ritual después de la cobertura es la quema de ciertas partes del animal sobre el altar. ¿Cuál fue el significado simbólico de este acto? Algunos encontrarían en él una mayor realización de la idea expresada en el sacrificio del animal. Su consumo por el fuego simbolizaría entonces esa experiencia más intensa de muerte que le espera al pecador en el más allá. Contra esto hay objeciones fatales. Efectuada una vez la expiación, y cubierta efectivamente el alma del oferente, se había llegado al término de la transacción penal. Si el significado de la quema hubiera sido el que se supone desde este punto de vista, entonces el acto de expiación

debería haber seguido, no precedido a la quema. La cubierta debería haber sido hecha por medio de la sangre y las cenizas combinadas. En la ofrenda vegetal, el fuego era exactamente el mismo que en la ofrenda animal, y sin embargo, en la primera no entraba ninguna expiación.

El verbo descriptivo de la quema está en todas partes hiqtir. Este verbo no describe la quema del tipo consumidor, sino la del tipo sublimador, un proceso mediante el cual algo se transforma en una sustancia más fina. El verbo para la quema destructiva es saraf, y en realidad se usa para la quema de partes del animal fuera del campamento, pero nunca para la quema sobre el altar. Además, la ley dice que la quema del altar produce un dulce olor de deleite para Jehová. Mientras que la Escritura enseña que el castigo del pecado es requerido por la justicia de Dios, nunca habla de esto como deleitar a Dios. Por el contrario, lo que se representa como el deleite de Jehová es la entrega de la vida del hombre en consagración de la obediencia. En este sentido, por lo tanto, debemos entender la quema sobre el altar.

Sin embargo, se puede plantear la cuestión de si esta consagración es la vicaria ofrecida a Dios por el sustituto del oferente, o la consagración del oferente mismo. Si esto último fuera cierto, deberíamos decir que en este punto el significado simbólico-vicario del ritual llegaba a su fin, y el puramente simbólico ocupaba su lugar. Pero esto inevitablemente habría introducido cierta ambigüedad y confusión en el ritual. Y no hay motivo alguno para encontrar un conflicto entre vicarialidad y consagración. Aunque la expiación no puede ser hecha por el hombre mismo, y la consagración por la gracia de Dios puede ser insertada subjetivamente en la vida del hombre, también sabemos de una obediencia consagratoria activa ofrecida a Dios a favor de los pecadores por Cristo. Nuestro Señor emplea lenguaje ritual, cuando afirma que Él se santifica por ellos (es decir, por el sufrimiento de Su muerte) [Juan 17:19]. Y lo mismo hace Pablo, cuando, hablando de la obediencia activa de Cristo, dice: "Cristo también nos amó, y se entregó a sí mismo por nosotros, ofrenda y sacrificio a Dios en olor fragante" [Ef. 5:2].

La etapa final del ritual del sacrificio consistía en la comida del sacrificio. Esto era peculiar de las ofrendas de paz. Al hablar de la Pascua ya hemos notado las principales características de esta clase de sacrificio. El nombre hebreo para esto es shelamim. El adjetivo correspondiente a esto es shalem

que significa 'integral', 'ileso', 'vivir en paz y amistad con alguien'. Es natural pensar, en relación con esto, ante todo en el estado de perdón que sigue a la expiación. Pero, si bien esto no está excluido, ya que en el sacrificio que precede a la comida hay una expiación real, debemos tener cuidado de no enfatizar este lado del asunto unilateralmente.

'Paz' es en las Escrituras un concepto mucho más positivo que lo que es entre nosotros. Por consiguiente, la ofrenda de paz simboliza el estado de favor positivo y bienaventuranza disfrutado en la religión de Jehová, que en todo tiempo incluye más que el alivio sacrificial obtenido del pecado. En Oriente, una comida puede significar tanto el cese de la hostilidad como la comunión de la amistad. La traducción 'ofrendas de paz' en la Biblia inglesa, sobre la base de la Septuaginta y la Vulgata, es muy feliz; la de otras versiones, alemana y holandesa, es menos fiel. Estos rinden 'ofrendas de acción de gracias', pero las ofrendas de acción de gracias son solo una especie del género ofrendas de paz. El estado de paz en su significado de dos caras se simboliza como un regalo de Jehová, porque es Él, no el que ofrece, quien prepara la comida. Por lo tanto, la comida debe celebrarse en el tabernáculo, la casa de Dios. Podemos comparar la comida compartida por 'los nobles de Israel' en el monte [Ex. 24:11] donde también Jehová es obviamente el ejército. Pablo en 1 Cor. 10, por implicación llama a la comida la mesa de Jehová, porque compara la cena del Señor, donde Cristo es la hostia, y las comidas paganas de sacrificio, donde los 'demonios' dan la fiesta en su mesa, con la práctica de los antiguos israelitas. , que tienen 'comunión con el altar'.

LA VARIEDAD DE OFERTAS

La clasificación de los sacrificios de animales representa una escala ascendente, comenzando, por así decirlo, con el peor punto, considerado religiosamente, en el estado del oferente, y terminando con el punto culminante de su bendición religiosa. La distinción entre las clases no es una distinción de expresión exclusiva de puntos únicos, sino una distinción de énfasis en puntos particulares, que en las clases subsiguientes no se descartan, sino que se recapitulan, de modo que la clase final contiene el todo en la disposición adecuada de los varios elementos. En la ofrenda por el pecado, la idea de la expiación está en primer plano, pero, después de haber enfatizado esto por primera vez, la idea de la consagración recibe igualmente atención a través de la quema sobre el altar. La intención de

trabajar en la expiación ante todo se ve en la elaborada manipulación de la sangre, que no está presente hasta ese punto en las siguientes clases. El animal en la ofrenda por el pecado era invariablemente uno, pero la especie y el sexo diferían según las personas involucradas y su rango en la congregación, sin embargo, no como si la culpa del pecado fuera proporcional a la posición del pecador, sino porque el miembro más alto de la teocracia involucra a más individuos en su pecado [Lev. 4:3].

La distinción entre la ofrenda por el pecado y la ofrenda por la transgresión es difícil de definir. En este último destacan dos características: por un lado, es el único sacrificio del que se hace una valoración; en cambio, es el único al que hay que añadir una suma de dinero. La característica de valor, por lo tanto, está en evidencia. Esto sugiere la teoría de que forma el complemento de la ofrenda por el pecado al dar a Dios lo positivo que le fue negado por el pecado. Todo pecado ofrece a Dios lo que no se debe ofrecer, una ofensa, y al mismo tiempo le niega a Dios lo que se le debería haber dado, la obediencia. Si la ofrenda por el pecado rectifica lo primero, la ofrenda por la culpa entonces haría restitución por lo segundo. En su procedimiento ritual, se parece mucho a la ofrenda por el pecado, como cabría esperar desde este punto de vista. La ofrenda por la culpa deriva un interés único del hecho de que es la única clase de sacrificio con la cual la muerte sacrificial de Cristo está directamente conectada en el Antiguo Testamento. En Isa. 53:10, la autoentrega del Siervo de Jehová se designa como 'asham, una ofrenda por la culpa, y esto está bastante en armonía con la idea, que prevalece en el contexto, de que el Siervo no meramente expía los pecados del pueblo, sino que da a Dios lo que por su desobediencia han retenido.

Finalmente, se notará que no toda ofrenda por el pecado tenía una ofrenda por la culpa unida a ella, como parecería implicar la teoría anterior. La ofrenda por traspaso solo se requería cuando no se había pagado el valor real de la propiedad. La sustancia material en una esfera limitada fue así hecha para simbolizar lo espiritual en la esfera general del pecado.

En relación con el holocausto, notamos el fuerte énfasis puesto en la consagración, que encontró expresión en la quema de todo el sacrificio sobre el altar. Con esto está de acuerdo, que es el único sacrificio que se mantiene perpetuamente ardiendo. De hecho, de esta última característica se deriva uno de sus nombres, el tamid.

Traducido por: David Taype

De la ofrenda de paz se ha dicho todo lo esencial al hablar de la Pascua y la comida del sacrificio. Se nombran tres clases distintas de ofrendas de paz: la ofrenda de alabanza o acción de gracias, la ofrenda votiva y la ofrenda voluntaria. El principio de división no es estrictamente lógico, ya que la primera clase se denomina por la finalidad atendida, la segunda y la tercera se nombran por la actitud subjetiva del oferente, que o bien era obligatoria, como en el caso de la votiva -ofrenda, o espontánea, como en el caso de la ofrenda voluntaria. Un hecho interesante a notar es que la ley Mosaica no contempla las ofrendas de oración. Quizás esto se debió al temor de fomentar la superstición de que la ofrenda podría, a través de su poder inherente natural, obligar a otorgar la bendición deseada. En cuanto a la ofrenda votiva, el sacrificio parece no haber acompañado la emisión del voto, sino haber sido el objeto prometido en el voto, de modo que se convierte en una especie especial de ofrenda de acción de gracias.

La ofrenda vegetal se consideraba, como el sacrificio animal, como comida simbólica para Jehová. Por lo tanto, no se ofrece sin preparar, sino en forma de mazorcas tostadas, o como harina fina de trigo, o como panes o pasteles preparados en el horno o en la sartén. Cada ofrenda de comida debe ser acompañada con aceite. Una ofrenda de vino forma su complemento. Tomando estos ingredientes juntos, algunos han pensado descubrir en la ofrenda vegetal una copia exacta del sacrificio animal, la comida representando la carne, el aceite por la grasa, el vino por la sangre. En línea con esto, los teólogos romanos encontraron en la ofrenda de comida un tipo especial de la Cena del Señor. Ambas opiniones son insostenibles. En el caso de la sustitución de una ofrenda vegetal por el pecado, a causa de la extrema pobreza, la ley manda que no se ponga aceite en la harina. Si la grasa hubiera estado representada por el aceite, entonces este último no podría haber faltado en la ofrenda sustitutiva por el pecado. Hay, por supuesto, una conexión típica de estos sacrificios con la cena del Señor, pero esto tiene en común con todas las demás partes del sistema. Es cierto, los elementos son vegetales en ambos, pero lo son por una razón diferente en cada caso. En la cena del Señor lo son, debido a la sustitución del sacramento cruento por el incruento bajo la nueva dispensación. En la ofrenda vegetal del Antiguo Testamento se seleccionaba la materia vegetal, para dar expresión a la idea de consagración en las obras. También en el sacrificio animal, como hemos visto, hay consagración, pero allí, en armonía con el don animal, es una consagración de la vida entera como una

unidad. Aquí, en la ofrenda vegetal, es una consagración del fruto, es decir, del diversificado producto de la vida. La parte de la ofrenda vegetal que se quema sobre el altar lleva el nombre de azkarah, 'la que llama a la memoria'. Aunque a veces en la ley el término puede usarse en un sentido desfavorable [Núm. 5:26], en la ofrenda vegetal tiene sentido favorable. En griego se traduce por mnemosynon. Esto se relaciona especialmente con las limosnas y las oraciones. Así el ángel le dice a Cornelio que sus oraciones y limosnas han subido para un 'memorial' delante de Dios [Hechos 10:4].

INMUNDICIA Y PURIFICACIÓN

La tercera línea principal distinguible en la ley ceremonial es la relacionada con la inmundicia y la purificación. Junto con la morada de Jehová en la teocracia y el proceso de sacrificio, forma un concepto fundamental, que como tal ha entrado en el tejido permanente de la religión bíblica. Al principio debemos guardarnos de identificar lo impuro y lo prohibido. Hay procesos y actos absolutamente inevitables, que sin embargo ensucian. Más bien, la ley parece haber multiplicado las ocasiones para contraer la inmundicia, para así aumentar el material sobre el cual operar la distinción y enseñar su lección. Además, debemos evitar identificar limpieza con limpieza, impureza con suciedad. Importancia sanitaria que no tiene la distinción. No ofrece ninguna excusa para identificar el cristianismo con la higiene. Positivamente, podemos decir que la concepción tiene referencia al culto, es decir, al acercamiento ritual a Jehová en el santuario. No debemos verlo desde el punto de vista del contenido o la calidad inherente. 'Limpio' significa calificado para la adoración de Jehová en el tabernáculo, 'inmundo' lo contrario. El efecto que producen estos predicados es la cosa acentuada. Si decimos que el contraste es simbólico de la pureza y la impureza éticas, seguirá siendo cierto que este contraste simbolizado no es simplemente equivalente a la bondad y la maldad como tales, sino a la bondad y la maldad desde el punto de vista particular que uno admite en él. , el otro excluye de la comunión con Dios. Esta es una de las ideas en las que se expresa la íntima conexión entre religión y ética. Desde el punto de vista bíblico, la normalidad o anormalidad ética debe, antes que nada, evaluarse con la pregunta en mente: ¿Qué efecto tiene el estado, designado en términos éticos, en la relación de uno con Dios?

Hay una distinción entre la antítesis 'limpio' versus 'inmundo' y la de 'santo' versus 'impío'. Y, sin embargo, existe una estrecha conexión entre los dos

pares de opuestos. La limpieza es el requisito previo de la santidad. Nada impuro puede ser santo, mientras permanece en ese estado. Pero, supongamos que se limpie, esto de ninguna manera lo santificaría ipso facto. Ni las cosas limpias por naturaleza son necesariamente santas. Existe un gran territorio entre lo inmundo y lo santo, lleno de cosas limpias pero no por ello santas. Pero de este territorio se toman las cosas y se santifican por un acto positivo de Dios. El vocabulario hebreo confirma la relación así definida. Ofrece términos distintos para los dos contrastes involucrados. Los términos para 'santo' y 'impuro' son qadosh y chol, los de 'limpio' e 'inmundo' son tahor y manso.

Estando así relacionada con el servicio de Jehová, la distinción entre la limpieza y su opuesto obtiene para la vida de cada israelita un significado amplio, porque en realidad el israelita existe para nada más que el servicio continuo de Dios. Crea una bisección de toda la congregación para aplicarle esta prueba ritual. El pueblo en cada momento se divide en dos mitades, una compuesta por los limpios, la otra por los impuros. Esto encuentra una expresión sorprendente en una de las fórmulas para designar a las personas de manera integral. La frase 'atsur we'azubh significa 'todo israelita'. En el AV se traduce de manera un tanto misteriosa por 'cállate o déjalo', en el RV por 'cállate o déjalo en libertad'. Su significado simple es 'cerrado del acceso al santuario y dejado libre para ir' [Deut. 32:36; Jer. 36:5].

Los objetos y procesos que causan impureza están regulados por la ley principalmente en Lev. 11 y Deut. 14. Pertenecen a las siguientes clases: ciertos procesos sexuales, la muerte, la lepra, el comer ciertas especies de animales o tocar animales limpios cuando estos no han sido sacrificados sino que han muerto por sí mismos. La distinción, aplicada a estas diversas clases de cosas, es evidentemente mucho más antigua que la ley mosaica. La ley no pretende introducir la materia de novo; simplemente regulaba usos y observancias de larga data. Muchas de estas observancias deben haber cambiado de carácter en el transcurso de los siglos, y el significado que se les atribuye, si es que lo hubo, debe haber cambiado igualmente. Tal vez no haya esfera de conducta que tienda más fuertemente a la petrificación de actos alguna vez significativos que este mundo de lo limpio y lo impuro.

De los significados originales o adquiridos posteriormente debemos, por lo tanto, distinguir los motivos del legislador para incorporar estas prácticas a

la legislación. Primero dedicamos alguna atención a los posibles significados anteriores que se les atribuyen, ya sea olvidados, o aún recordados en tiempos de Moisés. El tema ocupa un lugar muy importante en los estudios recientes de la religión primitiva. No pocos escritores lo relacionan con lo que consideran el origen de la religión misma. Nuestras observaciones se limitan al campo de la religión semítica, y eso con especial referencia a las leyes del Antiguo Testamento de inmundicia y purificación.

TOTEMISMO

Una primera teoría a partir de la cual, además de otras cosas, se ha explicado la distinción entre limpio e impuro es la del totemismo. El totemismo es una forma de superstición en la que las tribus y familias salvajes derivan su origen de algún animal o planta o algún objeto inanimado, a todos los especímenes a los que rinden reverencia religiosa, después de lo cual se nombran, y que se abstienen de matar y comer. . A partir de él se han explicado varios fenómenos de la religión popular del Antiguo Testamento, y luego se ha apelado a ellos como rastros de su antigua existencia entre los hebreos. No se cree que dentro del período cubierto por la tradición del Antiguo Testamento se practicaran tales cosas, pero se supone que ocurren supervivencias, que ya no se entienden. En cuanto a los animales, cuyo consumo está prohibido por la ley, la opinión es que estos animales eran originalmente sagrados para los diversos grupos totémicos entre los hebreos. Cuando varios grupos tribales se unieron y adoptaron el culto de Jehová, se mantuvo la prohibición de comerlos, pero se cambió el motivo de la prohibición: se prohibieron como alimento por su carácter idólatra. Según esta teoría, las nociones de inmundicia y santidad parecen materialmente idénticas. Lo que es santo en un culto es impuro en otro, y es impuro en este último precisamente por su santidad en el primero. Los partidarios de este punto de vista suelen aplicar a estas dos ideas el término común 'tabú'. Las dos ideas tienen en común no sólo el elemento de la prohibición, sino también el de la contagiosidad y de la eliminación necesaria a través de la depuración, tanto la santidad como la impiedad.

Las objeciones que se pueden presentar contra esta teoría en su aplicación al Antiguo Testamento son numerosas. Las listas de animales inmundos en Lev. 11 y Deut. 14 son tan largos que todos estos animales no podrían haber sido tótems en ningún momento dentro del conocimiento de Israel. Los

nombres de personas entre Israel derivados de animales forman una pequeña proporción de los nombres llevados. Incluso en Arabia, la mayoría de las tribus no llevan nombres de animales: de las grandes tribus sólo unas pocas; de tribus estrechamente relacionadas, una tendrá un nombre de animal, la otra no. Ninguna planta era inmunda para los hebreos, pero los tótems estaban hechos tanto de plantas como de animales. Los nombres tribales de Israel en los que se ha encontrado una reminiscencia del totemismo son Lea, Raquel y Simeón. Los dos primeros nombran precisamente animales limpios.

ADORACIÓN DE LOS ANCESTROS

Una segunda explicación, igualmente parcial, de los fenómenos de impureza es la del culto a los antepasados. Se cree que esto está en la base de la inmundicia de los muertos. También se atribuye la prohibición de ciertos ritos de duelo al culto de los muertos, mientras que otros se supone que han surgido de alguna otra actitud hacia los muertos de la que se hablará más adelante. Sobre el principio de que lo que es sagrado en un culto se convierte en tabú en otro, se cree que la antigua adoración de los muertos, particularmente de los antepasados, explica el tabú de los muertos en el culto de Jehová.

De las costumbres de duelo que se consideran aquí está el uso de un 'saco', que significa sumisión primitivamente religiosa, por lo tanto extendida a los muertos como dioses. El velo de la cabeza y el cubrimiento de la barba surgen del mismo motivo que lleva a una persona que obtiene la vista de la deidad a velarse. Quitarse las sandalias era un acto común al pisar tierra santa. Por lo tanto, si ocurre en relación con los muertos o sus tumbas, debe haber sido un acto religioso. El afeitado de la cabeza o la barba tiene la naturaleza de una ofrenda de cabello. El ayuno juega un papel en la adoración de Jehová, en el luto también debe haber sido parte de la religión. La desnudez y la automutilación aparecen en otros lugares como ritos religiosos; en el duelo no pueden tener otro sentido.

Aquí nuevamente las objeciones que surgen son numerosas. Mencionamos solo lo siguiente. Hay muchas de estas cosas, por ejemplo, el ayuno, que no están prohibidas en Israel. Sobre el principio de que descienden de una forma tan pronunciada de idolatría como la adoración de los muertos, ciertamente deberían haberlo sido. Esto se aplica a todas las prácticas para

las cuales se encuentra analogía en el servicio de Jehová. Además, la impureza surge del cuerpo muerto, pero la adoración de los antepasados o de los muertos en general no se rendía al cuerpo. Se dirigía al 'alma' o 'espíritu' de los muertos. Esto lo podemos comprobar en otros círculos donde existió el culto a los muertos. Para los griegos, el cadáver, al menos en un período de su historia, era impuro y, sin embargo, a pesar de esta creencia, se rendía culto a los muertos. Que el corte del cabello fuera preparatorio para una ofrenda a los muertos no está probado, ya que nada se dice en ninguna parte de que tal cabello se dejara en la tumba o de alguna otra manera se le diera a los muertos. Quitarse las sandalias no es, estrictamente hablando, un acto de adoración. Tampoco puede la sangre hecha por incisiones haber sido considerada una ofrenda a los muertos. No hay evidencia de que esta sangre haya entrado en contacto con los muertos. Varias de las costumbres mencionadas no son interpretables como actos de culto. La desnudez, el rasgarse las vestiduras, el rodar por el suelo son tales. Que el polvo y las cenizas puestas sobre la cabeza se hayan obtenido de la tumba o pira funeraria no está probado. Pero, incluso si lo fueran, eso no convertiría a la costumbre en un acto de adoración. Debe haber alguna otra explicación de estas cosas sobre la base de la idolatría supersticiosa en general.

Aún más, la forma en que se ha ordenado a los sacerdotes el asunto del duelo por los parientes nos prohíbe derivar estas costumbres de duelo del culto a los antepasados. El sumo sacerdote no podía acercarse a un cadáver en absoluto. Pero a los sacerdotes ordinarios se les permitía realizar los ritos de duelo por sus parientes cercanos, no por los más remotos. Si hubiera estado involucrada una protesta contra el culto a los antepasados, entonces la prohibición debería haber sido más estricta con respecto a los parientes cercanos, porque estos precisamente probablemente recibirían un culto de este tipo.

LA TEORÍA ANIMISTA

Todavía una tercera teoría que se ofrece para explicar los hechos de la impureza es la teoría animista. Esta teoría se presenta de dos formas. Ambos tienen en común la suposición de que para la mente primitiva ciertas cosas aparecen como portadoras de una siniestra influencia sobrenatural que debe evitarse. De acuerdo con una forma de la teoría, estos portadores son de tipo personal, demoníaco. Según el otro, el peligro

reside en el alma-materia impersonal, que se difunde y se une de ciertas formas preferidas, y en realidad tan peligrosa como la influencia de un demonio personal. La naturaleza de la primera forma de la teoría trae consigo que las formas de impureza no son, especialmente las prácticas de duelo, sino otros tantos intentos de disfrazarse a sí mismos para escapar de la atención de estos poderes demoníacos. Decir que hace impuro hacer esto o tocar aquello, sólo significa que el peligro acecha en la vecindad donde se cree que se ha contraído la impureza. Es una disciplina indirecta, administrada como a niños para enseñarles a evitar el peligro por disimulo en su apariencia. La otra forma de la teoría encuentra en estas prácticas también una especie de autodefensa, no por medio del camuflaje, sino por la profilaxis.

La forma personal de la teoría se vincula principalmente a la inmundicia de la muerte ya las costumbres del duelo. El cuerpo muerto debe ser tenido por impuro, porque el alma revolotea a su alrededor durante algún tiempo en un espíritu no del todo agradable. Está celoso de los parientes, que han entrado en posesión de su propiedad, un sentimiento que se extiende incluso a los restos personales de un hombre, su viuda, a quien, por lo tanto, se le advirtió que no se volviera a casar durante un período considerable.

Si bien esta teoría en su primera forma puede dar una explicación bastante plausible de algunos de los hechos, de ninguna manera los explica todos. Hay algunas costumbres de duelo que no pueden haber surgido del deseo de autoprotección a través del disfraz. El ayuno difícilmente puede haber apuntado a eso, una exégesis equivocada de Matt. 6:16 no obstante. Se han presentado las más variadas explicaciones del ayuno como práctica religiosa, ninguna de ellas hasta ahora satisfactoria en todos los aspectos. Algunos dicen que surge de considerar la comida en un lugar donde alguien ha muerto como inmundo. Otros dicen que la persona que ayuna se considera impura y no quiere contaminar la comida. Según otros, es originalmente la preparación para una comida sacrificial, según el principio de que ningún otro alimento debe entrar en contacto con el alimento sagrado. Otros nuevamente ven en ello un esfuerzo por inducir condiciones extáticas. Aún otros lo consideran una especie de práctica ascética. Todo esto muestra cuán precario es sostener que debió significar una forma de autodisfraz.

Traducido por: David Taype

Los sonidos hechos por los dolientes tampoco pueden explicarse muy bien según ese principio. La voz de una persona, cuando llora, gime o grita, puede no ser tan fácilmente reconocible como el habla ordinaria, pero el silencio la habría hecho mucho más irreconocible aún. El desgarro de las vestiduras no dificulta mucho la identificación. Tampoco caminar descalzo. Tampoco las incisiones practicadas en el cuerpo. Tampoco los golpes de cara, pechos o caderas. Tampoco el poner polvo y ceniza sobre la cabeza. Quizás el tratamiento del cabello en la cabeza o la barba se presta más fácilmente a esta explicación del disfraz. Pero en ese caso, las mujeres de duelo deberían haber tratado el cabello de manera diferente a los hombres de duelo, como era la costumbre en otros lugares.

Aparte de estos puntos individuales de crítica, la teoría se enfrenta a una dificultad general. ¿Cómo se suponía que el espíritu de los muertos ignoraba el simple hecho de que las personas del entorno inmediato eran parientes? Si quisiera herir a familiares, las observancias del duelo habrían sido la forma más simple y segura de informarle dónde atacar. La identificación personal era innecesaria. La gente difícilmente podría dejar de atribuir a los muertos tanto conocimiento como para darse cuenta de esto, menos aún, ya que se sabía que los muertos habían sido dolientes durante su vida en frecuentes ocasiones. ¿Y por qué los muertos deberían estar celosos de los sobrevivientes por tomar posesión de lo que habían dejado atrás? Por regla general, entre los pueblos primitivos no existe tal individualismo extremo en materia de relaciones de propiedad. El hombre medio, primitivo o civilizado, no tiene celos de sus herederos, sino que se alegra de tener herederos. Además, la teoría implica que las costumbres del duelo son más recientes en su origen que la existencia de la propiedad privada. Esto sería difícil de probar. Las mismas prácticas de duelo se encuentran entre la mayoría de los nómadas que entre las tribus agrícolas asentadas.

La forma impersonal de la teoría animista sostiene que la atribución de impureza a las cosas y lugares es un medio para excluir el alma-materia. Cuando se separa de un cuerpo, esta sustancia busca deslizarse o adherirse a otro. Cada vía de entrada está cuidadosamente cerrada. Las aberturas del cuerpo se tapan o se hacen inaccesibles. El ayuno evita que el fluido hostil se deslice con la comida. El primer alimento ingerido después del ayuno no procedía de la casa de los muertos. Se suponía que al alma-materia no le gustaba adherirse a nada rasgado o reventado. El transeúnte rasgó su ropa

en el primer momento después de que se produjera la muerte. Se puso la prenda más sencilla, más corta, más recta; se evitaron todos los pliegues y arrugas; se desecharon los zapatos, para no dejar nada en lo que pudiera anidar el alma. Se cortó el cabello de la cabeza con el mismo temor en mente. Las uñas estaban cortadas. Se hicieron incisiones en el cuerpo para que la sangre pudiera fluir libremente. Se llama la atención sobre la distinción que hace la ley entre embarcaciones cubiertas y descubiertas. La vasija descubierta se vuelve inmunda, la cubierta escapa al contagio [Núm. 19:15].

Debe admitirse que esta forma de la teoría en conjunto logra explicar mejor las cosas que la anterior. Muchas de estas prácticas primitivas realmente parecen medios de reclusión y fortificación contra un poder espiritual invasor. Este principio admite aplicación en varios puntos donde falla el de ocultamiento. Aun así, sin embargo, muchas cosas siguen sin explicarse. El desgarro de las vestiduras, uno pensaría, facilitaba la entrada. Decir que al alma-materia no le gusta una cosa rota o desgarrada, puede ser cierto, pero esto mismo requiere una explicación que no se da. La desnudez completa también se habría sentido como dando al espíritu libre juego sobre el cuerpo. Quitarse las sandalias sería peligroso por la misma razón. El rodar por el suelo, así como poner polvo y cenizas sobre la cabeza, hubiera sido un acto inseguro. Las automutilaciones, al abrir el cuerpo, solo crearon nuevas vías de ingreso.

La teoría es claramente más débil que la otra forma, cuando se trata de explicar la mayor exposición de los familiares al ataque. Si se trata de celos personales, al menos hay alguna razón aparente para ello. Si, por el contrario, se trata de alma-materia que busca algún alojamiento, entonces es difícil ver por qué precisamente los parientes se han sentido en peligro por encima de los demás. El rango de impureza es más amplio que el círculo de luto. ¿Por qué lloran los familiares en particular? Si el alma-materia, al no ser inteligente, no tiene sentimientos personales al respecto, si solo busca algún agujero o hendidura en la que deslizarse, entonces, cuando se erige un tabú contra esto a través de la asunción de impureza, y esto se fortalece aún más a través de la observancia del duelo, se hace difícil explicar por qué sólo los familiares se dedican a este último. Podría decirse que los familiares están más cerca del cuerpo, por lo tanto sujetos a una mayor exposición, mientras que los demás simplemente pueden mantenerse alejados. Pero si es así, entonces la regla debería haber sido

que, no la proximidad de sangre, sino la proximidad local, era la consideración decisiva. Todos los que se acercaron a los muertos deberían haber llorado.

Además de estas tres teorías, que se esfuerzan por dar cuenta de grupos de fenómenos de manera integral, hay intentos de dar cuenta de hechos únicos. Aparte del totemismo, ciertos animales inmundos pueden haber derivado su tabú de su figura como animales sagrados en algún culto idólatra. Esto puede aplicarse a casos individuales, aunque no es aplicable a toda la colección de animales inmundos. Muchos de los animales inmundos pertenecen a las especies más pequeñas y ciertamente nunca fueron objeto de culto. Con animales más grandes, como los cerdos, es diferente. Es un. 65:4ss. habla de un culto, que incluía comer carne de cerdo. En el círculo al que se hace referencia, indudablemente la carne de cerdo no se consideraba inmunda, sino sagrada. Alguna práctica similar de fecha más antigua puede haber ocasionado la regulación de la ley, que los cerdos serán animales inmundos para los siervos de Jehová. El interdicto sobre los animales inmundos está en Lev. 20:22ss. significativamente relacionado con la diferencia entre los israelitas y los cananeos. Esto indica que este último no trató como impuros a los animales prohibidos en Israel. Por el contrario, estos mismos animales deben haber jugado un papel bastante destacado en su religión. Sugiere además que por esa misma razón fueron excluidos del ritual de la verdadera religión.

La inmundicia de la lepra ocupa un lugar por sí misma. Esto no puede explicarse por motivos sanitarios. Es cierto que, aunque la ciencia médica moderna enseña que la lepra es solo un poco contagiosa, es posible que los pueblos antiguos pensaran de manera diferente al respecto. Pero una objeción seria es que otras enfermedades igualmente serias y obviamente contagiosas no volvían inmunda a una persona, especialmente la pestilencia. Se ha sugerido que la lepra se atribuyó a un golpe especial de Jehová o de algún espíritu maligno, y que hasta el nombre de la enfermedad da testimonio de esto; tsara'ath y nega', los dos nombres de la lepra, ambos provienen de raíces que significan 'golpear'. Pero según otros, estos términos no tienen significado religioso, ya que se toman de las manchas e hinchazones características de la enfermedad. Si entraba en juego la idea de un golpe demoníaco o divino, deberíamos esperar que el mismo instinto se hubiera expresado respecto a la locura y la epilepsia. Sin embargo, estos no ensucian. Posiblemente la lepra se haya asociado con la

inmundicia, por ser, por así decirlo, una muerte en vida. En ese caso, la inmundicia de la lepra tendría que clasificarse con la de la muerte. Las palabras usadas sobre la lepra de Miriam [Núm. 12:12] sugieren algo como esto.

Pero, ¿por qué la muerte con todo lo que la acompaña ensucia? Sobre el principio de que tanto el nacimiento como la muerte causan impureza, se ha sugerido plausiblemente que a través de la impureza de estos dos extremos de la vida, toda la vida natural como tal es declarada impura. Se ha planteado la objeción de que, según este punto de vista, la ley no debería haber declarado que dar a luz, sino nacer, traía impureza. Solo hace lo primero. La madre es inmunda, se nos dice, no el niño. La objeción no tiene mucho peso. Podemos observar que el niño es en realidad impuro. Esto, sin embargo, habiendo recibido una expresión más aguda a través de la circuncisión, no había necesidad de declararlo por separado, y al atribuir la impureza a la madre, se enseñó la verdad adicional de la impureza no solo de la vida en su curso completo, sino en su muy fuente.

Si bien los puntos de vista indicados pueden contener elementos de verdad, no pretenden dar una solución satisfactoria de todo el problema. ellos. Ciertos animales, como serpientes y aves rapaces, despiertan una aversión natural en la mente humana en etapas primitivas, y esto puede haber tenido algo que ver con la formación de la ley.

Mucho más importante que estos problemas insolubles y sus soluciones tentativas es la consideración de la manera en que la ley hace que estas cosas extrañas sirvan a su propósito de revelar la verdadera religión del Antiguo Testamento. Lo primero que hace la ley es dar a toda la distinción un aspecto religioso, independientemente de que esto sea inherente a ella desde el principio o no. Cuando la ley se compromete a regular una cosa, obtiene de ese mismo hecho significación religiosa. El principio se afirma explícitamente. El asunto se pone en relación con la santidad de Dios [Lev. 11:44, 45; Deut. 14:21]. De ahí que también el proceso de limpieza se llame 'santificación'. Los inmundos están excluidos del santuario y de las fiestas. De los diezmos no se puede tomar nada para los muertos, ni comer en duelo [Lev. 22:4; número 9:6; 19:12, 20; Deut. 26:14]. La remoción de la impureza se logra en parte mediante el 'cubrimiento' ritual [Lev. 12:7, 8; 14 (paso); 16:29, 30; 15:14, 15; número 8:5ss.]. El papel que desempeña el número siete en los períodos de purificación es prueba del carácter religioso

de este último. El rigor de las normas con referencia a los sacerdotes prueba que un motivo religioso fue el determinante [Lev. 21:1ss., 22:2, 3].

La inmundicia, así relacionada con el servicio de Jehová, está asociada con el pecado ético. Esto se hace de dos maneras. Por un lado, la impureza ritual es tratada como pecado. Por otro lado, se hace que la anormalidad ética tome prestado su vocabulario de la ley ritual. No siempre apreciamos claramente esto último. Cuando el pecado de un tipo claramente ético se llama 'impureza', tendemos a pensar que se trata de una metáfora que se explica por sí misma. En realidad es un préstamo directo del lenguaje ritual. Dios enseña a las personas a sentir acerca del pecado como están acostumbrados a sentir acerca de una exclusión ignominiosa e incómoda del servicio ritual. Así, la circuncisión se convierte en una palanca de ética y espiritualización en Deut. 10:16. Esta espiritualización incipiente del vocabulario ritual es llevada a cabo por los profetas y salmistas. Isaías habla de labios 'inmundos' en un sentido ético [6:5]. La tierra está 'contaminada' por la transgresión de las leyes fundamentales de Dios [Isa. 24:5]; la sangre (es decir, el asesinato) 'mancha' las manos [Isa. 1:15; 59:3]; el templo está 'contaminado' por la idolatría [Jer. 32:34; Ezequiel 5:11; 28:18]; el pueblo se contamina con sus pecados [Eze. 20:7, 8, 43; 22:3; 39:24]. La pureza ética está simbolizada por 'manos limpias' y 'corazón puro' [Sal. 24:4]. La limpieza ética se describe en términos de purificación ritual [Sal. 51:7; Ezequiel 36:25; Zac. 13:1].

Traducido por: David Taype

El antiguo Testamento

LA SEGUNDA PARTE

LA ÉPOCA PROFÉTICA DEL APOCALIPSIS

Traducido por: David Taype

1.

EL LUGAR DEL PROFETISMO EN LA REVELACIÓN DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Junto al mosaísmo, el profetismo marca un movimiento de época en la revelación del Antiguo Testamento. Para comprender por qué esto debe ser así, debemos recordar cómo se articula el proceso de revelación. La revelación sigue a los acontecimientos. Pero no todos los acontecimientos en la historia de Israel, aunque aparentemente trascendentales, dan lugar a una gran afluencia de nuevas revelaciones. Lo que es necesario para esto es que los nuevos acontecimientos dejen atrás algo nuevo, que tenga un significado duradero. Cuando los hechos del éxodo conducen al establecimiento de la organización teocrática, sigue un gran volumen de revelación. Por lo tanto, debemos preguntarnos cuál fue el gran evento en la Historia Sagrada que pudo suscitar tal nuevo cuerpo de revelación de la más trascendental importancia.

Este evento no puede ser otra cosa que la nueva organización del reino teocrático bajo un gobernante humano. En los días de Samuel comenzó este movimiento; encontró una encarnación provisional en el gobierno de Saúl, pero no se consolidó sobre una base firme hasta el ascenso al trono de David. En adelante, la idea de este reino sigue siendo central en las esperanzas de Israel. Este reino humano, sin embargo, es solo una representación del reino de Jehová mismo. Al principio, cuando el pueblo pidió un rey, Jehová desaprobó el espíritu no teocrático con el que se hizo la solicitud y declaró que equivalía a rechazarse a sí mismo. Sin embargo, el deseo fue concedido, obviamente para que a través de la mala conducta del oficio por parte de Saúl, su verdadera concepción pudiera ser enseñada con mayor claridad.

Esta fue también la razón por la cual durante tanto tiempo durante el período de Josué y los Jueces, la institución del reino se mantuvo en suspenso. Sólo después de que de esta doble manera —primero reteniendo un rey, y luego permitiendo una clase equivocada de rey— el ideal del rey después de haber sido cuidadosamente inculcado en el corazón de Jehová, llegó la realidad permanente. El reino es en su intención un instrumento de redención así como la personificación de la bienaventuranza de Israel. A él se unen las expectativas mesiánicas. Es un grave error concebir el reino como algo a lo que se llega accidentalmente y simplemente tolerado durante un tiempo a expensas de la democracia. La cosa era demasiado grande y profunda para tener algo de superfluo y prescindible. Toca, a través del reinado de Cristo, la cumbre y perfección de la religión bíblica.

UN MOVIMIENTO QUE PRODUCE EL REINO

A este movimiento productor del reino se une el surgimiento y desarrollo del profetismo. Los profetas eran guardianes de la teocracia en desarrollo, y la tutela se ejercía en su centro, el reino. El propósito era mantenerlo como una representación fiel del reino de Jehová. A veces casi parece como si los profetas fueran enviados a los reyes en lugar de a la gente. A partir de esta interconexión del oficio profético con los intereses nacionales de Israel, resumidos en el reino, podemos explicar mejor las circunstancias peculiares bajo las cuales surgió la profecía en la época de Samuel, en un profundo movimiento patriótico, con una gran mezcla de aspiraciones nacionales. , formándose tanto colectivamente al principio como individualmente. Las bandas o las llamadas 'escuelas' de los profetas eran centros de vida religiosa y patriótica a la vez; pero, en armonía con el propósito de la existencia de Israel, lo religioso dominó lo patriótico, no al revés. El caso de Débora en el período de los Jueces proporciona un ejemplo anterior.

Sin embargo, es un error inferir de esta función nacional que el oficio profético era una especie de oficio político diplomático. Así lo ha hecho Winkler, quien apela erróneamente en su apoyo a la enumeración de oficios en Isa. 3:2. Tal como él lo desarrolló, el punto de vista en cuestión arrojaría una luz bastante desagradable sobre la actividad profética durante los últimos días críticos del reino. Él cree que las grandes potencias orientales se valieron de los profetas como agentes para promover sus propios

intereses entre los reinos más pequeños. De ahí el fenómeno de que tantas veces el consejo dado por los profetas en las complicaciones políticas coincidiera con los planes perseguidos por estos poderes. Se supone que Eliseo recibió sus instrucciones de Damasco, Isaías de Nínive, Jeremías de Babilonia.

Pero no hay evidencia de que los profetas hayan cultivado alguna vez tales relaciones de tipo diplomático o semidiplomático. Lo que encontramos es más bien una aversión a todos los enredos y alianzas políticas. Pero esto no se basa en una visión política superior por parte de los profetas. Simplemente resulta de su firme mantenimiento del principio teocrático, que Jehová es Rey, e Israel está obligado a confiar exclusivamente en Él [Isa. 7; 30:1–5; hos. 7:11; 12:1]. Ya en los tiempos de David y Salomón, profetas como Natán y Gad trabajaron en gran medida durante el reinado. Elías y Eliseo siguieron después el mismo método. Que todo lo que parecía haber de interposición política no era en el fondo político, sino religioso, se desprende del hecho de que su procedimiento es abierto. No hay entendimiento secreto, no hay conspiración al respecto. La política como tal no puede prescindir del elemento del procedimiento secreto. Debe admitirse, sin embargo, que hay alguna diferencia a este respecto entre Elías y Eliseo. Este último entró en una conspiración contra la dinastía de la casa de Omri. Pero incluso lo que Eliseo pretendía no era mejorar la situación política. El fin a la vista era erradicar el culto de Baal a fuego y espada mediante la suplantación de los omritas por la casa de Jehú. Basta comparar la conducta de los profetas de Israel con la del vidente Balaam en el período mosaico, para absolver al primero de todos los cargos de intriga diplomática. Balaam se dejó contratar por un rey, algo que ningún profeta de Israel podría haber contemplado jamás.

LA PALABRA COMO INSTRUMENTO DEL PROFETISMO

El profetismo, al restringirse a la palabra como su instrumento, aunque aparentemente limitado en cuanto a su eficacia a este respecto, en realidad contribuyó más que cualquier otra cosa a la espiritualización de la relación entre Jehová e Israel. Los profetas no crearon hechos, sostuvieron principios; y todos los hechos futuros de los que hablaron fueron colocados por ellos a la luz ideal pura de la predicción. A través de la profecía, la

religión bíblica ha llegado primero a ser, en la medida en que lo es, la religión de la verdad, de la fe, de la Escritura. En este sentido los profetas fueron los precursores del protestantismo, al menos desde un punto de vista formal. Más que nunca antes, la conciencia religiosa de Israel se sintió ligada al hecho cardinal de la revelación. El acercamiento de Jehová a Israel es eminentemente el acercamiento del habla; Dios se da a sí mismo en la palabra de su boca.

La palabra, si bien está destinada principalmente a un propósito oficial, en segundo lugar también se convierte en un medio de gracia para el profeta mismo. La intimidad de la relación que el profeta necesitaba y disfrutaba en virtud de su tarea, no podía dejar de servir al mismo tiempo a su propio crecimiento religioso. Aún así, el énfasis en esta característica puede ser exagerado. Es sospechoso, cuando se une a un descuido o negación implícita de la revelación-significado del profeta. El heroísmo religioso no es lo que la Escritura destaca entre los fenómenos de la profecía. Y donde se muestra un alto grado de religiosidad, claramente se nos da a entender que fue el resultado de los privilegios del oficio, más que el requisito previo de la investidura con el oficio. Los profetas no fueron elegidos principalmente por su señal de piedad. Se volvieron piadosos por encima del promedio como resultado del ejercicio de su función de protección de Dios.

UN FACTOR DE CONTINUIDAD

La profecía es un factor de continuidad en la historia de la revelación, tanto por su actitud retrospectiva como por su actitud prospectiva. Su predicación de arrepentimiento y del pecado de la apostasía de las normas del pasado, lo vincula con la obra anterior de Jehová para Israel en los períodos patriarcales y mosaicos. A través de sus elementos predictivos anticipa la continuidad con el futuro. Aunque el nombre 'profeta' puede no significar 'pronosticador', no obstante, la predicción es una parte esencial en la tarea del profeta. Los mismos profetas enfatizan tanto esto que uno no puede considerarlo como algo incidental [Amós 3:7]. La iniciación en el secreto de las cosas venideras forma parte de esa intimidad religiosa en la que el profeta ha sido recibido con Jehová. Pero también objetivamente el profeta no podría ser un verdadero revelador si el sustrato de los hechos,

que toda revelación requiere, estuviera ausente de su conciencia. Y este sustrato se da en parte en los hechos futuros.

Los intérpretes modernos, pero con demasiada frecuencia, hacen que el profeta se presente históricamente como un "maestro" desinteresado, olvidadizo de todas las cosas excepto de su propia lección actual. Esta es una distorsión de su figura. Maestros en este sentido los profetas nunca fueron y 'escuelas' nunca mantuvieron. El error en cuestión surge con frecuencia de no observar cuán estrechamente los principios doctrinales de la predicación del profeta dan forma a su pronóstico del futuro. Las predicciones nunca fueron meras exhibiciones arbitrarias de pretendida previsión. No pueden sustraerse a la predicación sin desarreglarla y deformarla. Y aquí de nuevo hay que tener en cuenta la ecuación personal. Los profetas sintieron en gran medida que estaban viviendo tiempos fuera de lugar, y entre un pueblo por simpatía con lo que era más precioso para ellos. Su deseo instintivo sería buscar una compensación en el futuro por lo que el presente les negó. Una calidez de interés coloreado emocionalmente no pocas veces impregna sus predicciones. Y también es perceptible el deseo de contemplar de antemano la reivindicación de la verdad, agredida y despreciada en el presente. La decadencia y la degeneración religiosa siempre han estimulado la ocupación con el futuro. El interés escatológico es a veces una especie de consuelo para el alma piadosa. Por todas estas razones, es una tendencia modernizadora barata menospreciar el elemento predictivo de la profecía.

DOS PERÍODOS PRINCIPALES DEL PROFETISMO

El principio de continuidad en el plano de la revelación, en su doble forma de vinculación con el pasado y proyección hacia el futuro, puede repartirse en los dos períodos principales en que se divide la historia del profetismo. El primero de estos períodos se extiende desde el gran avivamiento profético en la época de Samuel hasta la fecha de los primeros profetas escritos a mediados del siglo VIII a. C. El segundo se extiende desde allí hasta el final de la profecía del Antiguo Testamento. La diferencia entre estos dos períodos es que en el anterior todavía se cuenta con la posibilidad de arrepentimiento y conversión, en respuesta a la predicación profética. Los profetas hablan desde la conciencia de ser reorganizadores,

reconstruccionistas. Que algo mejor vendrá y debe venir, lo saben, pero aún no son conscientes de hasta qué punto, cuando venga, se tragará el pasado.

En el segundo período, aunque la llamada al arrepentimiento nunca cesa, adquiere un tono más o menos superficial. El profeta ahora sabe que, no la reparación, sino la regeneración del presente está en el vientre del futuro. Pero lo principal a observar es que este renacimiento no equivale a una nueva puesta en marcha del pasado, ni siquiera en forma idealizada. Se aprovecha la ocasión de la predicción del derrocamiento para introducir en el cuadro todos los valores absolutos de la escatología. Así como el método divino en general no es sacar del caos y la disolución del pecado el simple retorno al estado anterior de cosas, sino el logro de un orden de cosas superior, así la misma regla en una escala menor se ilustra aquí en el historia de Israel. Dios hizo uso de la inminente destrucción de la teocracia mosaica para crear espacio para algo que trascendía con mucho la estructura original.

La llegada de esta nueva fase de la profecía coincide con una serie de acontecimientos nuevos y trascendentales en el escenario de la historia. La primera fase se abrió con los eventos récord de la época desde Samuel hasta David. El segundo comienza con la aparición en el horizonte del gran poder oriental, humanamente hablando, irresistible, que Dios había elegido para ser el instrumento de su juicio. Cuán importante fue el cambio así producido en la perspectiva de la profecía puede verse por esto, que ha dejado su huella incluso en la forma exterior de comunicar el mensaje. Desde mediados del siglo VIII en adelante los profetas comienzan a ser profetas escritores. Amós, Oseas y, un poco más tarde, Isaías y Miqueas pusieron por primera vez por escrito la palabra profética. La palabra de los profetas anteriores, aunque una palabra verdaderamente divina, había sido en gran medida una palabra transitoria, destinada a su propio día y generación. Pero a partir de esta segunda crisis en adelante, la palabra se refería cada vez más a la nueva creación del futuro y, en consecuencia, se refería a cosas en las que las generaciones futuras tendrían una participación y un interés supremo. E incluso sus propios contemporáneos, que rehusaron oír a los profetas, fueron por el testimonio de la palabra escrita para ser convencidos de la verdad dicha de ellos. En estas ideas los profetas comienzan a captar más claramente que antes el principio de la continuidad, es decir, de una historia de redención y revelación.

Traducido por: David Taype

El verdadero principio de la escritura de la historia, que hace de la historia algo más que una crónica de los acontecimientos, porque descubre un plan y plantea una meta, fue así captado, no primero por los historiadores griegos, sino por los profetas de Israel. Por lo tanto, encontramos también que la actividad entre estos círculos incluye la historiografía sagrada, la producción de libros como los Libros de Samuel y Reyes en los que el curso de los acontecimientos se sitúa a la luz de un plan divino en desarrollo. Por lo tanto, se puede encontrar un buen significado en la antigua costumbre canónica de llamar a estos escritos históricos 'los primeros profetas'.

Traducido por: David Taype

2.

LA CONCEPCIÓN DE UN PROFETA: NOMBRES Y ETIMOLOGÍAS

EL TÉRMINO HEBREO 'NABHI' '

La palabra hebrea para profeta es nabhi'. Es dudoso que la etimología pueda prestarnos mucha ayuda para determinar la concepción fundamental del oficio. Los exégetas han hecho varias propuestas. Mencionamos lo siguiente:

(a) Se busca la conexión con un grupo raíz en el que los dos primeros radicales son nun y beth. El significado fijado es 'brotar', 'brotar', o pasivamente 'ser chisporroteado, burbujeado o chorreado contra'. El nabhi' entonces podría ser 'aquel sobre el que brotó el Espíritu' (así Keil). Kuenen busca darle un giro activo a la idea. Él piensa que el nabhi' puede haber sido llamado así porque estaba apresurado y efusivo en sus gestos y habla. La vista pasiva está excluida por el significado intransitivo de estos verbos, que no son capaces de un objeto directo. El sentido activo tampoco se adapta particularmente al propósito al que Kuenen lo pondría. Busca en él apoyo para considerar a los primeros profetas una especie de hombres delirantes, de comportamiento derviche. 'To gush' apenas es lo suficientemente fuerte para eso. A lo sumo, tal vez se podría hacer referencia al caudal copioso del discurso, pero sobre esto no hay una reflexión clara por ninguna parte. 'Dejar caer', como sinónimo de profetizar, parece más bien describir la iteración constante del mensaje [Ez. 20:46; 21:2], pero incluso esto no es seguro.

(b) Se recurre al árabe. En él naba'a significa 'anunciar'. Pero las ideas de 'burbujeo' y 'brote' también están representadas en este círculo raíz, por lo que los seguidores de la opinión (a) pueden encontrar apoyo adicional aquí. Una dificultad que surge en relación con 'anunciar' es que nabhi' se limita al anunciador de la Deidad, mientras que el verbo, para brindarnos ayuda,

tendría que significar 'anunciar' en general. Surge la sospecha de que tal vez el verbo se deriva de nabhi' en su sentido técnico religioso, que luego bien podría haber tenido otra etimología. Tampoco es imposible que la palabra haya entrado al árabe desde el hebreo.

(c) Se ha defendido la derivación del asirio. Nabu aquí significaba 'llamar', 'proclamar', 'anunciar'. El elemento de autoridad parece estar regularmente asociado con la palabra. Las ideas de 'brotar', 'brotar' también están representadas en la raíz: manbau es 'una fuente', nibhu, 'un brote'. La concurrencia del hebreo, árabe y asirio en expresar esta idea en la misma raíz a la que pertenece nabhi' es ciertamente notable, pero no podemos señalar la transición de esta raíz-concepto al significado específico de nabhi' 'profeta '.

(d) Una derivación especial del asirio es la que se une al nombre del dios Nebo. Algunos piensan que Nebo lleva su nombre como orador y heraldo de los dioses, pero esto no está probado. Sí aparece como el dios de la sabiduría, inventor del arte de escribir, portador de las tablas del destino. Dice Sayce: fue intérprete del testamento de Bel-Merodach; lee los oráculos e interpreta los sueños. Sin embargo, podría llevar todos estos predicados y, sin embargo, podría no haber conexión etimológica con su nombre.

(e) Hupfeld propone identificar las raíces naba'a y na'am, de donde proviene la conocida frase ne'um Jahveh, 'oráculo de Jehová'. La identificación de las dos raíces es precaria, porque involucra tanto el intercambio de mem y beth como el intercambio de lugar entre estos dos radicales. Desde el punto de vista de Hupfeld, nabhi' significaría 'oráculo'.

(f) Ciertos eruditos judíos, y más recientemente Land, conectan nabhi' con el verbo bo', 'entrar'. Es tomado por ellos como el participio Niphal de este verbo, 'uno entró', es decir, por la Deidad. Pero desde este punto de vista, la parte más importante de la concepción habría permanecido sin expresarse o se habría perdido de vista a través del uso prolongado. 'Nabhi' de la Deidad' o 'nabhi' del Espíritu' no aparece en ninguna parte.

En vista de esta incertidumbre de las diversas derivaciones, es sumamente afortunado que de unos pocos pasajes del Antiguo Testamento podamos deducir con certeza el significado que las Escrituras atribuyen a la palabra en la esfera de la revelación. Estos pasajes son: Éx. 4:16; 7:1; Jer. 1:5, 6. De

estos aprendemos que nabhi' se entendía como un orador regular designado por un superior divino, cuyo discurso lleva la autoridad de este último. Es cierto que en el pasaje mencionado en primer lugar el término nabhi' no se usa explícitamente. Sin embargo, subyace una visión definida de lo que debe ser un profeta con referencia a Dios. Aarón servirá a Moisés como boca, y Moisés será para Aarón como dios. No se trata de la relación entre algún remitente y su embajador en general, sino de un embajador de Dios. Aarón será la boca sustituta del dios Moisés. Es sólo porque Moisés, por así decirlo, ocupa el lugar de Dios, que Aarón puede ser portavoz en este sentido absoluto. Y dentro de los términos de la figura se salvaguarda la infalibilidad del resultado, pues Jehová dice: 'Yo estaré con tu boca y con su boca'. El segundo pasaje es aún más convincente. Moisés es hecho un dios para Faraón y Aarón debe actuar como el nabhi' de Moisés. Aaron puede ser nabhi' solo porque un dios está detrás de él. Lo mismo, sin figuración, se sigue de la relación entre Jehová y Jeremías definida en el tercer pasaje. Dios dice, Él ha ordenado a Jeremías un profeta. Jeremías responde: Soy un niño; No puedo hablar. Entonces Jehová declara que Él ha puesto Sus palabras en la boca de Jeremías tocándola con Su mano. Entonces las palabras se vuelven divinamente poderosas: Jeremías está sobre las naciones, para desarraigar y derribar, para edificar y plantar.

Se notará que en los tres pasajes se trata de hablar. Esto solo introduce en el segundo la figura del nabhi'. La inhabilitación alegada es en cada caso una incapacidad para hablar. El negocio del profeta se encuentra en la esfera de hablar. Y este hablar no es un hablar ordinario, ya que en la vida ordinaria un hombre puede hablar en representación de otro. Es una representación única que transmite la autoridad divina y, en cierta medida, la omnipotencia divina, y estas se basan en la comunicación divina. Jehová toca la boca y pone las palabras allí, y adquieren el efecto de palabras divinas.

El punto queda así claramente establecido, que incluso para la conciencia hebrea pre-mosaica un nabhi' es un portavoz autorizado de la Deidad, y que en su palabra reside un poder divinamente comunicado. Jehová no se esfuerza por enseñarle a Moisés lo que es un profeta. Da por sentado que Moisés sabe esto, y sobre esa suposición construye la analogía, en la que Moisés figura como un dios y Aarón como un profeta. Cualquiera que sea la etimología del nombre en su origen, para la mente del Antiguo Testamento, el profeta se mantuvo de principio a fin como el orador autorizado de

Jehová. Cuáles son las implicaciones de esta conclusión general, las investigaremos ahora, cuando tratemos con el modo de la revelación profética. Pero la conclusión general en sí misma es de la mayor importancia. Marca la religión del Antiguo Testamento como una religión de relación consciente entre Jehová e Israel, una religión de revelación, de autoridad, una religión en la que Dios domina, y en la que el hombre se pone en actitud de escucha y sumisión.

Dentro del proceso de llevar el mensaje divino, nabhi' nombra el factor activo. El nabhi' es aquel que hace algo; él habla. Cierto, para poder hacer esto, primero debe haber sido pasivo; debe haber recibido o experimentado algo. Pero eso no lo expresa el nombre; sólo lo presupone. De hecho, la recepción de un mensaje divino no implica necesariamente que deba ser comunicado. Puede ser para el propio destinatario o para que no se mencione. Sólo cuando con el mensaje va, explícita o implícitamente, el encargo de transmitirlo, hay caso de profecía. El profeta es un orador para los demás. En otros nombres, el lado pasivo inverso del proceso, la recepción del mensaje puede estar en primer plano. En 'profeta' no lo hace. Y nabhi' se ha convertido en el nombre prevaleciente. La principal consideración no son los misterios de fondo, sino la cuestión abierta, donde llega a la mente del hombre. El término es práctico de cabo a rabo, y también lo es la religión del Antiguo Testamento a la que colorea en gran medida.

Algunas de las etimologías arriba revisadas difieren de esta conclusión. Pondrían el énfasis en el lado pasivo de la experiencia profética. Aparte de la etimología, dos motivos subyacen a esta preferencia no bíblica. Al representar al profeta como principalmente pasivo, se prepara el camino para concebirlo de una manera tosca y primitiva, sin control de sí mismo, siendo poderosamente afectado por una extraña compulsión extraña. Por otro lado, la pasivización de la forma se adapta al deseo moderno de asimilar la experiencia profética tanto como sea posible a la experiencia común de la religión, porque eso solo puede hacerse sacando a relucir el lado subjetivo, experiencial.

Los dos argumentos lingüísticos aducidos a favor de la comprensión pasiva son, en primer lugar, que nabhi', siguiendo el patrón de qatil, debe entenderse pasivamente, y en segundo lugar, que las únicas formas verbales que aparecen en conexión con la palabra son las Especies de Niphal y

Hithpael. Debe admitirse que la forma qatil a menudo tiene un significado pasivo. Por ejemplo, mashiach no es el que unge, sino el ungido. Sin embargo, esto no es de ninguna manera uniformemente así. Hay bastantes sustantivos activos de esta formación, como paqid, 'supervisor'. En los idiomas árabe, etíope y asirio, qatil es la forma regular del participio activo Qal. En cuanto a las formas verbales, debemos recordar que, mientras que el Niphal es a la vez pasivo y reflexivo, el Hithpael nunca es pasivo, sino siempre reflexivo. El hecho es que ambos son reflexivos, siendo derivados del sustantivo nabhi', y significan simplemente 'comportarse como un nabhi'.

EL TÉRMINO GRIEGO 'PROFETAS'

Con esta investigación sobre el significado de nabhi' podemos combinar una breve discusión de su equivalente griego, prophētēs, de donde proviene nuestra palabra profeta. Asociamos con esto principalmente la idea de 'pronosticador'. Esto no está de acuerdo con la etimología griega original. La preposición 'pro' en la composición no expresa el sentido temporal de 'antes'. Tiene significado local; el prophētēs es un narrador. El término griego, sin embargo, tiene asociaciones religiosas no menos que el hebreo. Prophētēs es el que habla por el oráculo. Así podría parecer, que con el 'pro' correctamente entendido, el hebreo nabhi' y el griego prophētēs eran prácticamente sinónimos. Esto, sin embargo, sería engañoso. La palabra griega prophētēs no se encuentra en la misma relación directa con la deidad que la palabra hebrea nabhi'. En realidad es el intérprete de las oscuras declaraciones oraculares de la Pitia, o de alguna otra persona inspirada, a quien, desde lo más profundo, inspira la divinidad del santuario. La Pythia estaría así a la misma distancia de la deidad que el nabhi', pero el prophētēs está separado de la deidad por esta persona que interviene. Prophētēs es, por tanto, más un intérprete que un portavoz de lo que el dios habla a través del que él inspira directamente. Añade por su cuenta, no sólo la iluminación del oráculo, sino también la forma en que reviste el significado apercibido.

Aquellos que desdeñan la idea de lo que llaman con desdén 'inspiración textual' se mueven más bien en la línea helénica que en la bíblica. Son precisamente los prophētēs griegos, y no los nabhi' del Antiguo

Testamento, quienes tienen esta libertad de movimiento que consideran tan deseable. Y no sólo son diferentes los nabhi' y los profetis, sino que esta diferencia se debe en última instancia a la diferencia entre el Jehová bíblico y el dios pagano. Phoebus Apollo habla, o más bien no habla. Pronuncia sonidos oscuros e incomprensibles. Entonces la Pythia, ella misma sobre su trípode bajo la influencia de los vapores narcóticos que surgen de la hendidura, necesita igualmente un profeta para hacer inteligible el ruido oracular a los mortales ordinarios. Pero el Dios bíblico es luz en Sí mismo y Su palabra da luz a todos los que la buscan, aunque usa el nabhi' como Su transmisor. Algo del sabor de la subjetividad siempre se aferró al término helénico. Un filósofo es un profeta de la naturaleza inmortal. Los poetas son profetas de las Musas. Estas son, por supuesto, metáforas, pero sin embargo surgen de la percepción del carácter vago de la inspiración divina, perteneciente a todo el complejo de experiencia pagana del que brotan.

No es de extrañar, entonces, que la palabra prophētēs, puesta al servicio de la religión bíblica, tuviera que pasar por un bautismo de regeneración, antes de que pudiera ser usada apropiadamente. Y, dado que gran parte de la tarea de la nabhi' del Antiguo Testamento consistía, de hecho, en la predicción, el uso bíblico-griego naturalmente puso esto en sus prophētēs regenerados. Aunque esto era etimológicamente incorrecto, no lo era tanto teológicamente. El Nuevo Testamento ya pone un énfasis cronológico bastante perceptible en la preposición pro. No cabe duda pero, cuando el evangelista Mateo escribe en numerosas ocasiones, 'esto sucedió para que se cumpliese lo escrito por el profeta', etc., asocia a la palabra 'profeta' la idea de predecir, que la palabra hebrea nabhi' no lo tiene, aunque la función nabhi' sí lo tiene.

Algunos de los padres griegos, que podrían haber sido más sensibles al idioma griego, olvidaron el sentido localmente proyectivo de pro y lo sustituyeron por el sentido cronológico. Así San Crisóstomo observa: 'Porque prophēteia no es otra cosa que la proclamación anticipada de las cosas por venir'. Agustín, como cuestión de definición etimológica, dice muy correctamente: 'El profeta de Dios no es otra cosa que el anunciador de las palabras de Dios a los hombres'. Sin embargo, cuando agrega: 'hombres que no pueden o no merecen escuchar a Dios', esto va más allá de la importancia tanto de nabhi' como de las profecías bíblicas. Aunque así el Nuevo Testamento y los padres pueden haber sacrificado algo de corrección etimológica, debemos recordar que su interés no estaba en la filología. La

tendencia moderna a minimizar el elemento predictivo y a enfatizar casi exclusivamente la función de enseñanza es mucho más unilateral y engañosa que la impresión popular de que los profetas fueron pronosticadores de eventos venideros. Aún así, el significado original de prophētēs como una traducción exacta de nabhi' no se pierde de vista por completo en el Nuevo Testamento [cp. heb. 1:1].

LOS TÉRMINOS 'RO'EH' Y 'CHOZEH'

Esto en cuanto a nabhi' y su equivalente, prophētēs. Ahora llegamos a otros dos nombres, ro'eh, y su sinónimo jozeh. Estos dos nombres se traducen al inglés bíblico por 'vidente' sin distinción. Para determinar su importancia, el punto en cuestión es: ¿se refieren a una visión sobrenatural (metafóricamente), o son descriptivos de un modo visionario específico de recibir lo que Dios transmite? En sí mismos, los dos verbos podrían fácilmente tener una interpretación metafórica. Pero no es tan fácil aplicar esta noción al sustantivo. No solemos decir que una persona tiene, o ha tenido, una vista, cuando simplemente queremos decir que muestra una percepción más profunda de ciertos asuntos que el hombre promedio. Sin embargo, los sustantivos objeto de los verbos se usan con bastante libertad. Los verbos deben en un principio tener relación con un proceso o producto visionario en el sentido técnico. Más tarde se generalizó su sentido; llegaron a significar 'revelación' por cualquier proceso obtenido, a través del oído no menos que de la visión. Pero esto no los convirtió en metáforas. Veremos, más adelante, cómo se produjo esta generalización en el desarrollo regular del modo de la revelación profética. La palabra "vidente" se refiere a una influencia extraordinaria ejercida sobre la facultad de ver del profeta, por la cual se le hizo ver las cosas, en lugar de oírlas, con el mismo resultado de que a través de este ver se transmitía un mensaje de procedencia divina. introducido en su conciencia. Los dos términos difieren de nabhi' en que este último describe la función activa de hablar para la transmisión del mensaje, mientras que 'vidente' describe la experiencia pasiva de familiarizarse con el mensaje ocularmente. A esto, por supuesto, correspondería el oído que recibe la palabra de Dios.

Koenig, en su obra titulada The Old Testament Conception of Revelation, se ha esforzado por establecer una distinción entre jozeh y ro'eh. Él piensa que

ro'eh se usa solo para los verdaderos profetas, mientras que jozeh se aplicaría, si no exclusivamente, predominantemente, a los falsos profetas. Es un. 28:7 muestra que ro'eh no se evita con referencia a los falsos profetas. Según Isa. 30:10, los dos términos son bastante sinónimos [cp. más 2 Crón. 16:7, 10]. Y los sustantivos para 'visión' se toman de ambas raíces sin ninguna diferencia perceptible.

Hay otras designaciones de los profetas, más de naturaleza descriptiva, y que no alcanzan el rango de nombres formales. Tales son tzopheh, metzappeh (observador, vigilante); mal'akh Jahveh (mensajero de Jehová); ro'eh (pastor); 'ish haruach (hombre del Espíritu); 'ish ha'elohim (hombre de Dios). Estos se explican por sí mismos o encontrarán su explicación en conexión con aquellas características de la profecía de las que son descriptivos.

Traducido por: David Taype

3.

LA HISTORIA DEL PROFETISMO: TEORÍAS CRÍTICAS

El término 'profeta' no siempre se usa en el sentido rígido y estrictamente técnico que estamos acostumbrados a combinar con él. Así como 'visión' llegó con el tiempo a representar revelación en general, así 'profeta' podría ser equivalente a 'instrumento de revelación' sin tener en cuenta el sentido técnico, distinguiendo a un profeta de otros órganos de revelación. Moisés es llamado profeta y, sin embargo, se opone a los profetas en cuanto a su comunicación con Dios [Núm. 12:6ss.]. En Génesis 20:7, Abraham es llamado profeta. El significado aquí parece ser alguien que tiene un trato especial con Dios y puede interceder por los demás. A este Sal. 105:15, donde el sinónimo es 'ungidos'. Amós habla de profetas levantados en el pasado distante [2:11]. Oseas llama profeta a Moisés [12:13]. Pedro, en Hechos 3:21, 24, usa sucesivamente el sentido más amplio y la aplicación especializada: 'los santos profetas que han existido desde el principio del mundo', y 'todos los profetas desde Samuel y los que le siguieron'. Esto reconoce que hubo una incisión en la historia de la revelación en el tiempo de Samuel, que la profecía en una nueva forma comenzó a partir de esa fecha. La razón de esto se ha explicado anteriormente.

LA HISTORIA DEL PROFETISMO

Podemos tomar nuestro punto de partida para la historia del profetismo en la época de Moisés. No sólo había profetas en ese tiempo entre Israel, sino que representaban, con la excepción de Moisés, cuyo caso era único, la forma predominante de revelación. Su posición era privilegiada. Tampoco se debió enteramente a la preeminencia del cargo. Es evidente que se trataba de una preeminencia religiosa. Moisés, en Núm. 11:29, expresa el deseo de que todo el pueblo del Señor sea profeta. Esto muestra claramente

que desde el principio hubo un valor tanto religioso como funcional en la apariencia y ejercicio del oficio. Esta valoración recorre toda la historia de la profecía de principio a fin. La promesa divina en Joel 2:28–32 la extiende a la era escatológica. No solo se honra a Israel por tener profetas, el mayor honor es que el pueblo está destinado a convertirse en profetas. Jer. 31:34 es del mismo tenor. Después se plantea la posición funcional de los profetas. De inferiores a Moisés, se vuelven en perspectiva como Moisés, con un acercamiento incluso a la dignidad profética de Cristo [Deut. 18:15; Hechos 3:22].

Durante la primera etapa de la nueva época en la historia del profetismo, que data de Samuel, la diferencia con lo anterior radicaba en dos puntos. Por un lado, la oficina obtuvo un trasfondo teocrático más público para su actividad en el reino recién establecido. Por otro lado, el número de profetas muestra un gran aumento, especialmente si contamos en los grupos de profetas colectivos asociados con hombres como Samuel. El profetismo, ligado al reino, no perdió por ello nada de su independencia. Los acontecimientos de los reinados de Saúl y David sucesivamente, sustentados y reprimidos por los líderes proféticos de la época, son prueba suficiente de ello. Nunca fue un mero apéndice religioso de la profecía del reino. Con el transcurso del tiempo, a medida que degeneraban los ocupantes del trono, éste se convirtió en todo lo contrario, en una institución para contrapesar y reprender, o incluso para rechazar. Pero en general, durante esta primera etapa de desarrollo, la actitud de los profetas hacia el reino fue amistosa, protectora y protectora. Este fue especialmente el caso en la línea de sucesión davídica.

A medida que la apostasía asomaba la cabeza, tanto en los reyes como entre la nación, la relación se alteraba. Los profetas y los reyes estaban uno frente al otro. Habiéndose convertido la nota clave de la profecía en el mensaje de destrucción, los reyes, que naturalmente creían en la conservación de lo existente, no podían dejar de mirar a los profetas con recelo y antagonismo. Los profetas eran desde su punto de vista faltos de patriotismo, de hecho traidores. Este cambio de base en ambos lados es seguido por la invasión de la apostasía en las filas de los mismos profetas. El contraste entre los profetas verdaderos y falsos comienza a jugar un papel. La profecía falsa invadió hasta tal punto la verdadera, que desacreditó todo el oficio. Zacarías predice que en el mejor orden de cosas por venir, los padres repudiarán a un hijo que reclama el llamamiento profético, es más, que los

cuasi-profetas mismos se avergonzarán del llamamiento. El profetizar y un espíritu inmundo se ponen en una línea [13:2–6]. Esta es una razón bastante diferente para la superación de la profecía de ese pronóstico en Jer. 31:34, y lo contrario del pronóstico favorable de Joel, que se remonta a la era Mosaica.

Se ha intentado derivar la corrupción de la profecía de alguna manera de la forma colectiva que esta última desarrolló. Esto es injusto en lo que respecta a la etapa anterior de la historia de este movimiento. Coincide, como hemos visto, con el renacimiento religioso y patriótico que se produjo en la época de Samuel, y difícilmente puede desacreditarse sin desacreditar en principio todo el movimiento del que formaba parte. La misma observación se puede hacer con respecto a su actividad intensificada en la época de Elías y Eliseo. Los escritores históricos claramente lo sellan con su aprobación [1 Sam. 3:1]. Sin embargo, no es fácil definir la relación exacta entre el profetismo individual y el profetismo grupal. Nos reunimos con los profetas grupales primero en 1 Sam. 10:5. La palabra aquí usada es chethel, 'banda', 'compañía'. El mismo significado pertenece a otra palabra, Lehaqah, que se encuentra en 19:20. Una 'escuela' en cualquier sentido académico que estas palabras no puedan describir. Después de esto, estas designaciones no se vuelven a encontrar. Pero algo análogo aparece en la historia de Elías. El nombre aquí es 'hijos de los profetas' [1 Rey. 20:35; 2 Rey. 2:3; 4:38; 6:1]. La única referencia posterior a este nombre está en Amós 7:14.

'Hijos de los profetas' podría ser descriptivo de la relación de sumisión y apego en que vivían estas bandas con grandes líderes individuales. O podría ser simplemente un ejemplo del modismo hebreo, que, al poner 'hijo' antes de algún sustantivo, indica que una persona posee el carácter que expresa el sustantivo. En ese caso, 'hijos de los profetas' podría no diferir de los simples 'profetas'. Por supuesto, la frase no es una designación genealógica. Pero el segundo punto de vista también encuentra la objeción de que se sugiere claramente algún tipo de distinción. Amós incluso hace la afirmación de que en el momento de su llamamiento no era ni profeta ni hijo de profeta disyuntivamente. ¿Cuál es la distinción? Algunos han intentado buscarlo en la línea de los profetas como receptores de la revelación y como cultivadores del entusiasmo religioso. Koenig ha caracterizado a los profetas principales como "primarios", a los profetas grupales como "secundarios". Él piensa que los profetas secundarios eran

meros predicadores. Las revelaciones sobrenaturales no se limitaron a los principales profetas.

El término 'predicadores' tiende a oscurecer el punto mismo en el que tal vez se pueda descubrir una diferencia entre profetas individuales y profetas en grupo. Los profetas grupales no parecen haber sido empleados en la transmisión de la verdad como lo fueron los demás. Los profetas individuales, por lo tanto, eran los 'predicadores'. Sin embargo, es claro que los cuerpos colectivos fueron recipientes de la verdad comunicada sobrenaturalmente. Ellos 'profetizaron', y esto difícilmente puede significar otra cosa sino que habían sido tocados por el Espíritu de una manera sobrenatural.

Las extrañas manifestaciones corporales que tuvieron lugar entre ellos también dan testimonio de ese hecho. Estos fenómenos extraordinarios deben atribuirse al Espíritu tanto como lo fueron los fenómenos peculiares análogos en la iglesia primitiva del Nuevo Testamento. El Espíritu no tiene su función exclusiva en moralizar y espiritualizar. Puede trabajar también en la esfera de lo semiinteligible. La música jugó un papel tanto en la producción como en la expresión del entusiasmo característico de estos círculos, y la música se encuentra en la frontera de ese reino del sentimiento donde fuerzas misteriosas actúan sobre el alma, de las cuales incluso quien las experimenta no puede dar una idea. cuenta clara para sí mismo. No debemos clasificar tales cosas de manera despectiva. Eran diferentes de las convulsiones corporales de origen puramente patológico. Tienen su contacto con el centro de la vida religiosa, espiritual. En cuanto a la música, es interesante notar que, según 1 Crón. 25:1, los cantores del templo "profetizaron" con su canto.

Tomando en cuenta estas cosas, se nos evitará trazar una línea de división demasiado nítida entre los profetas individuales y grupales. Los individuos de los grupos fueron seleccionados para hacer recados para los demás. A veces, un grupo-profeta se convertía en uno individual. Sin embargo, no parece haber evidencia de que las funciones y experiencias de los profetas colectivos fueran ocupaciones de vida. El llamado de hombres como Isaías y Jeremías fue obviamente un llamado al servicio de por vida. La suposición de que Amós, después de profetizar en Betel, volvió a su ocupación secular en Tecoa no encuentra apoyo real en 7:14. Un punto de diferencia entre las

dos clases de profetas quizás se encuentre en esto, que los que pertenecían a la banda de profetas no tenían poder para hacer milagros [2 Rey. 6:5].

Se ha afirmado que Amós niega toda conexión entre él y 'los hijos de los profetas' [7:14]. Esto no puede ser una exégesis correcta, porque la misma negación también incluiría a los profetas en general. Amós habla del envío de profetas a Israel como una de las dádivas otorgadas al pueblo por Jehová [2:11]. Se ha pasado por alto que en la forma hebrea de la declaración no hay verbo predicativo. Es igual de gramatical traducir: 'Yo no fui profeta', etc.' como para traducir: 'No soy profeta', etc. No era profeta antes de su llamado, pero precisamente en virtud del llamado lo es ahora. La única crítica implícita que parece hacer Amós a los profetas o hijos de los profetas de su época radica en el repudio indignado a la acusación del sacerdote de que profetiza para comer pan, es decir, para mantenerse, y por lo tanto no debe quedarse en Betel. , pero regresa a su propio país de Judea. Incluso podemos inferir de esto que Amasías quiere insinuar: 'No les quites el pan a los profetas que son nativos de aquí'.

Este es el primer rastro que descubrimos de un deterioro dentro de los círculos proféticos. Más adelante, Miqueas critica a los profetas de su época por el mismo motivo [3:11; Jer. 6:13]. Cuando aparece una corrupción grave de esta naturaleza, obviamente estamos en vísperas del acercamiento de la 'falsa profecía' en general. Los profetas de la corte y del templo en Betel no pueden haber merecido el nombre de verdaderos profetas. Y, sin embargo, no hay ninguna razón particular para encontrar la fuente de tal corrupción entre los profetas grupales. Encontramos a Isaías reuniendo a su alrededor un grupo de discípulos. Evidentemente, en su día no se adjuntó ningún estigma a la formación de grupos como tal [8:16]. Y en el tiempo de Jeremías observamos que los falsos profetas tenían líderes individuales, desviándolos, de modo que no se trataba de individuos o grupos ni para bien ni para mal. El movimiento colectivo tenía una razón de ser tan buena como la actividad de los profetas individuales. La crisis por la que pasó Israel en tiempos de Samuel, y nuevamente de Elías-Eliseo, no fue más que una forma de expresión de una crisis religiosa. El problema entre los filisteos e Israel, y entre los cananeos e Israel, era en el fondo un problema religioso. Debemos considerar las asambleas de los profetas como centros de vida religiosa. Así como la representación sacerdotal de Israel estaba confiada a una tribu y familia, así era muy apropiado que compañías de hombres, bajo la influencia del Espíritu, representaran y tipificaran al

nuevo Israel, a través de su dotación de dones y poderes extraordinarios. A los profetas individuales también les pertenecía tal significado simbólico-típico, pero en su caso estaba hasta cierto punto oscurecido por su función de mensajero y orador. Y aquí puede residir una razón por la cual la recepción de la verdad fue común a ambos órdenes, mientras que la transmisión de la misma quedó fuera del ámbito de los grupos proféticos.

La reconstrucción crítica moderna de la historia de la religión de Israel se ha aferrado al profetismo en dos puntos vitales. El primero se refiere al origen del nabhi'-ismo entre Israel. El segundo se relaciona con el papel que se cree que jugaron los profetas a partir del siglo VIII aC como creadores del monoteísmo ético. Estos dos puntos merecen una investigación por separado.

EL ORIGEN DEL 'NABHI'-ISMO' EN ISRAEL

En primer lugar, pues, tenemos la hipótesis, muy difundida en los círculos críticos, de la derivación cananea del profetismo. Se cree que el movimiento no fue indígena en Israel, sino por una especie de contagio transmitido por los cananeos. Los argumentos aducidos a favor de esta hipótesis son principalmente los siguientes cuatro:

(a) En hebreo no hay etimología para nabhi'; por lo tanto, la cosa, así como el nombre, debe haber sido una cosa exótica:

(b) los fenómenos peculiares del movimiento recuerdan el carácter salvaje y orgiástico de la adoración de la naturaleza cananea;

(c) el tiempo de su surgimiento coincide con el tiempo de contacto más cercano y conflicto con los cananeos;

(d) la historia subsiguiente del profetismo, su purificación gradual, se explica más fácilmente sobre la teoría de su procedencia extranjera.

Nuestra respuesta a estos argumentos es la siguiente: la ausencia de la etimología hebrea nabhi' tiene en común con otros oficios de carácter religioso. Simplemente prueba que la función es extremadamente antigua. La palabra kohen, sacerdote, tampoco tiene una raíz ostensible en hebreo,

pero nadie infiere de esto que el sacerdocio fuera una importación extranjera; no hay más etimología en el idioma cananeo que en el hebreo. Los elementos entusiastas de los fenómenos proféticos del período de Samuel están muy exagerados. La etimología de gusher es demasiado incierta y demasiado diversamente interpretable para proporcionar un apoyo sólido. Se confía mucho en los siguientes contextos para confirmar el punto de vista en cuestión [1 Sam. 10:10; 19:23; 1 Rey. 18; 2 Rey. 9:11; Jer. 29:26; hos. 9:7; Zac. 13:6]. Los dos primeros muestran a Saúl encontrándose con grupos de profetas, profetizando con ellos y participando en ciertos movimientos propios de su comportamiento. En 1 Rey. 18 tenemos el relato de la historia de la orgía de los profetas de Baal en el Carmelo. 2 Rey. 9 da la historia de los oficiales en el campamento con Jehú, quien se refirió al joven que Eliseo les envió como 'este loco'. hos. 9:7 dice: 'el profeta es un necio, el hombre del Espíritu está loco.' Jer. 29:26 dice: 'todo hombre que está loco y se hace profeta'. Zac. 13:6 habla de las heridas (recibidas al profetizar) que el joven atribuirá a alguna otra causa, cuando sus padres lo repudien y lo amenacen de muerte.

Se debe conceder que hay algunos fenómenos extraños aquí. Sin embargo, no tienen un carácter homogéneo. No hay nada, por ejemplo, en el resto del material que se asemeje a las acciones de los profetas de Baal en el Carmelo; observe la frase 'según su manera'. Tal cosa como cortarse a sí mismos con cuchillos no ocurre en ningún otro lugar, excepto, quizás, en el período decadente posterior al exilio. Nuestro peligro y dificultad provienen de esto, que todo este grupo de fenómenos está tan alejado de las costumbres y hábitos de nuestra religión, que, por asombro ante los meros hechos como tales, perdemos de vista la gran diferencia entre las características mostradas. entre Israel y características similares observadas en la religión pagana.

En primer lugar, debemos reconocer con franqueza que este misterioso 'elemento irracional' fue una parte integral del profetismo de aquellos tiempos. No fue algo desaprobado, sino creado y sancionado por Dios y los grandes líderes de la fe de Israel. Estuvo en estrecha relación con la forma colectiva que asumió el profetismo, y el significado fundamental para la revelación del Antiguo Testamento que hemos tratado de señalar anteriormente.

Traducido por: David Taype

En cuanto a los fenómenos en detalle, se pueden añadir aquí algunas observaciones especiales. Las descripciones en 1 Sam. 10 y 19 no justifican hablar de "bandas itinerantes" o "derviches errantes". Saúl se encontró con una procesión de profetas. Que vagaron por toda la tierra o por ciertas partes de ella, no está probado por esto. Por el contrario, 19:20–24 indica que en Naiot, cerca de Ramá, tenían una habitación fija. De 'bailar' y 'saltar' no hay mención. Además, se debe hacer una distinción entre lo que hicieron los profetas y lo que le sucedió a Saúl. El pasaje dice: 'el Espíritu de Dios estaba también sobre él [es decir, de la misma manera que sobre los profetas], y se desnudó también [de la misma manera], y profetizó delante de Samuel de la misma manera, y se acostó desnudo todo el día y toda la noche. Obsérvese que con la última afirmación no se repite el 'también'. El yacer desnudo durante veinticuatro horas, por lo tanto, no tenía por qué haber sido algo común entre los profetas de la banda. Parece que se trató de un juicio más bien especial que cayó sobre Saúl, algo que además le dio a David la oportunidad de escapar. Las Versiones antiguas también omiten el 'también' en el v. 20; si esto se adopta como una enmienda, el despojarse de la ropa bien podría haber sido algo peculiar de Saúl. En cualquier caso, la 'desnudez' no era exactamente lo mismo que entendemos por ese término. No tiene por qué significar más que dejar a un lado la prenda superior. De todo esto al éxtasis salvaje y orgiástico todavía hay una distancia considerable. El comportamiento delirante se informa de Saúl en 1 Sam. 18:10: 'Y aconteció que por la mañana vino sobre Saúl el espíritu maligno de Dios, y profetizó en medio de la casa... y Saúl arrojó la jabalina', etc. El verbo traducido 'profetizó' está en realidad un denominativo de nabhi'; significa 'se comportó como un nabhi'. El punto de comparación es que se comportó como poseído por un espíritu, cuyas palabras y acciones están más allá de su propio control. Pero esto no puede probar que el profeta en todos los aspectos fuera como un 'loco delirante'. Solo prueba que un loco podría caracterizarse por ciertos síntomas de profetizar.

Existe aún más el término meshugga' usado por el oficial en el campamento de Jehú del mensajero enviado por Eliseo. Significa 'un tipo loco', y todavía se usa todos los días como un término de argot en el idioma yiddish. Ahora es una expresión de falta de respeto, pero no era necesariamente así en la boca de todos en el tiempo de Eliseo. Es solo el joven oficial inteligente en el campamento quien lo aplica con una connotación despectiva. Esto no es diferente de la forma en que un grupo de bebedores podría hablar de un

predicador que se apareció con un mensaje a alguna persona de su grupo. Podría ser mejor representado por 'fanático'.

La palabra se repite en Os. 9:7, en paralelismo con 'evil: 'El profeta es meshugga', el hombre del Espíritu es 'evil, por la multitud de tu iniquidad y tu gran odio'. Estas palabras describen el estado mental desesperado que abruma al profeta cuando ve venir el juicio (en cuyo caso se refiere al verdadero profeta), o describen la locura y la insensatez del profeta que alienta al pueblo en su inicuo curso de acción (en cuyo caso se refieren a los falsos profetas).

Un tercer pasaje que contiene meshugga' es Jer. 29:26. Ocurre aquí en la carta enviada por Semaías al sacerdote Sofonías. Otorga a este último autoridad para encarcelar a 'todo meshugga' y mithnabbe'. contra 27 muestra que el escritor cuenta entre esta categoría también al profeta Jeremías. Traduciendo estrictamente, los dos términos no son del todo sinónimos; la pareja significa, 'todo el que está loco y se hace pasar por profeta'. Además, este es un juicio emitido por un falso profeta, y no refleja la opinión promedio entre la gente. Semaías era el enemigo acérrimo de Jeremías.

También se ha encontrado falta de respeto por el oficio profético en la pregunta de 1 Sam. 10:11, 12: '¿Está también Saúl entre los profetas?' y la pregunta adicional a la que dio lugar: '¿Y quién es su padre?' [cp. 19:24]. El contexto en el que se desarrolla la narración hace difícil creer que, al menos por parte del narrador, se pretenda una verdadera falta de respeto. Si originalmente existiera, según su conocimiento, difícilmente habría incorporado a su relato el pintoresco dicho que lo encarna por mera curiosidad arqueológica. Se representa a Samuel de pie sobre una base de familiaridad con estos profetas: hace que Saúl, recién ungido, sea llevado a su compañía. El significado del proverbio es oscuro, pero difícilmente puede significar: '¿Cómo un hombre tan decente se mete en una compañía de tan mala reputación?' Igualmente oscura es la importancia de la otra pregunta. Eso, bajo el supuesto de una falta de respeto intencionada, tendría que significar: estos tipos son personas de ninguna extracción; nadie conoce a su padre. Ninguna de estas dos interpretaciones tiene nada particularmente a su favor, excepto la circunstancia de que hasta ahora no se ha encontrado una mejor. Los proverbios son a menudo las cosas más difíciles de interpretar. La supuesta negación de la conexión con el orden

profético por parte de Amós se ha mencionado anteriormente. Esto elimina el primer y segundo argumento a favor de la derivación del nabhi'-ismo de Canaán.

El tercer argumento requiere pocos comentarios. En realidad, dice mucho más en contra de la hipótesis bajo revisión que a favor de ella. En la supuesta época del surgimiento y expansión del movimiento había un fuerte antagonismo entre israelitas y cananeos. ¿Es probable que un hombre como Samuel, que estuvo a la cabeza del movimiento teocrático-patriótico, debería haber alentado a tomar prestado del enemigo? Para hacer esto creíble, primero sería necesario asumir que toda la figura de Samuel, tal como la dibuja el historiador, es una caricatura.

El cuarto argumento es fácilmente el más débil de todos. Que el origen extranjero presenta una oportunidad más favorable para mejorar un movimiento de este tipo, que su carácter indígena, sería difícil de probar. Con una fuerza igual, es más, mayor, se podría afirmar que el crecimiento nativo tendrá más de la gradualidad y el apego nativo, que son la base de un deseo de mejora.

¿CREARON LOS PROFETAS POSTERIORES EL MONOTEÍSMO ÉTICO?

A continuación consideraremos la teoría de la misma escuela crítica en cuanto al papel jugado por el movimiento profético en un momento posterior de la historia. A los profetas, desde la época de Amós y Oseas en adelante, se les atribuye el descubrimiento y establecimiento de la gran verdad del monoteísmo ético, en el cual se sostiene que reside el valor distintivo y permanente de la religión del Antiguo Testamento. Aquí debemos esforzarnos por esbozar la génesis de esta creencia en los círculos proféticos tal como la conciben los críticos. La frase "monoteísmo ético" no debe malinterpretarse. No está construido sobre el principio de la adición, como si los profetas hubieran defendido, en primer lugar, el monoteísmo y, en segundo lugar, el carácter ético de Jehová. El significado real es: una concepción ética de Jehová que da lugar al monoteísmo. No se pasará por alto que en esta opinión sobre el carácter posterior del profetismo, los críticos asumen hacia el movimiento una actitud favorable, mientras que, como acabamos de mostrar, la valoración crítica de su origen es muy

desfavorable. Por eso es tan necesario, desde las premisas críticas, hablar de depuración y perfeccionamiento gradual. Una vez que se ha establecido el hecho de la mejora ética, en una dirección idealizadora, quizás no haya ninguna dificultad seria para deducir el monoteísmo de él. Pero el problema radica en la ética de la concepción de Dios desde el punto de partida de una concepción éticamente indiferente o subética de la naturaleza y el carácter de Jehová. La construcción que se nos ofrece a modo de solución de este problema es la siguiente:

El elemento ético debe haber llegado entre los días de Elías y Eliseo por un lado, y la época de Amós y Oseas por el otro. Antes del tiempo de Elías y Eliseo, Jehová era solo el Dios nacional de Israel. No era un ser particularmente ético, ni el único Dios verdadero. Algunas de sus características eran incluso éticamente repelentes. Los profetas como Elías y Eliseo defendieron a Jehová, simplemente porque eran más patriotas y más nacionalistas que los demás. El rasgo principal de Elías es su insistencia en el derecho exclusivo de Jehová al servicio nacional de Israel. Ni él ni su sucesor menor protestaron contra los becerros colocados en Dan y Betel. Por supuesto, representaron a Jehová como el vengador de una gran injusticia. Pero esto de ninguna manera debe confundirse con el punto de vista profético de un siglo después, que hizo que toda la relación de Israel con Jehová descansara sobre una base ética, y creía que tenía un propósito moral. No difería en principio de la forma en que una deidad pagana podría haber sido invocada en una situación similar en otros lugares.

¿Qué sucedió entonces para crear una diferencia a este respecto? El curso de los acontecimientos externos se convirtió en el gran ético de la mente profética. Israel sufrió serios reveses en la guerra. Tal cosa, especialmente cuando era de naturaleza prolongada, era difícil de explicar sobre la vieja base del favoritismo nacional alternado con el capricho autocrático. Tan pronto como la existencia de la nación se vio amenazada, se hizo evidente la naturaleza insatisfactoria de una relación tan cruda e incalculable. Las naciones más pequeñas, cuando fueron conquistadas por las grandes potencias, no sólo desaparecieron del escenario de la historia, sino que con ellas desaparecieron sus dioses. El problema de la existencia amenazada de Israel asumió el carácter de un problema religioso. El dios nacional no tiene otra razón de ser que la de proteger a su pueblo. Al fallar en esto, su utilidad ha llegado a su fin. La situación se agudizó aún más cuando, una vez

evitado el peligro de Siria, apareció en el horizonte el poderío asirio. De Damasco, posiblemente, uno podría esperar escapar.

El dios nacional no estuvo a la altura de tal crisis. La alternativa se convirtió en: Israel se salva, y luego permanece Jehová, o Israel es conquistado, y luego Jehová también es eliminado. Si bien solo esto último parecía estar dentro del rango de posibilidad histórica, los profetas de esa época se encogieron incluso ante la contemplación de un tema tan terrible. Estaban tan apegados a su Dios, que no se atrevían a pensar en Su muerte. Para escapar de este pensamiento desesperado era evidentemente necesario separar de algún modo la existencia nacional de Israel de la existencia religiosa de Jehová. Esto, por supuesto, podría hacerse de una sola manera: incorporando algún otro elemento superior en Su carácter, que superaría las ideas de campeonato nacional y favoritismo hacia Israel, en las que nadie podría creer ya. No fue suficiente decir: Que Israel sea sacrificado, sino que Jehová continúe. Lo que se necesitaba además era un contenido nuevo y supranacional para llenar el vacío creado en el concepto de Jehová a través de la futura caída de Israel.

Ahora bien, fue este servicio el que la concepción ética de Dios rindió a los profetas. Porque, si Jehová fuera supremamente ético, entonces podría pensarse que los objetivos éticos que perseguía requerían la destrucción de Israel. En ese caso, la destrucción de la nación ya no implicaría la destrucción de Jehová. Por el contrario, desde el nuevo punto de vista, significaría la vindicación de Jehová en cuanto a su carácter más íntimo. Los profetas sacrificaron así a Israel para salvar a su Dios. A un precio casi exorbitante, por así decirlo, aseguraron su convicción religiosa con respecto a la indestructibilidad de Dios. En el fondo, y bien mirado, no era tanto el interés positivo por el idealismo de la ética lo que les hacía razonar como lo hacían. En realidad, su ética del carácter de Jehová no era más que el requisito previo indispensable para retenerlo. Lo adoraban religiosamente, con un profundo apego tradicional, tan fuerte, que en caso de elección forzada preferirían perder a su pueblo que a su Dios. El carácter ético de Dios era un medio para un fin.

Pero, ¿cómo llegaron a aprovechar el elemento ético como precisamente adecuado para prestarles este servicio? La respuesta es que los profetas estaban algo dotados éticamente por encima de la masa. Tenían una mayor sensibilidad hacia el bien y el mal. Pero incluso esto no les favorecía tanto

como podría suponerse en un principio. Era más bien un caso de bondad que surge de la reacción contra el mal extremo. Porque, de hecho, las condiciones morales entre Israel ofrecían abundante justificación para tal reacción. Prevalecía la vida desenfrenada y el libertinaje, especialmente entre las clases altas. La administración de justicia estaba completamente corrupta. Los ricos oprimían y explotaban a los pobres. Por lo tanto, se dieron todos los elementos para enmarcar una nueva concepción de Dios. La novedad consistía en esto, que los profetas enunciaban claramente la supremacía absoluta del aspecto ético en la naturaleza de Jehová. La religión entera de Israel fue puesta por esto sobre una nueva base. Se supone que todos los principios distintivos de la teología profética han surgido de ella. Está en la raíz del monoteísmo que diferencia a los profetas del siglo VIII de la monolatría de la era precedente, más allá de la cual ni siquiera un Elías y Eliseo habían avanzado. Con Su carácter de absolutismo ético, Jehová ahora era único entre los dioses.

La mayoría de los críticos están de acuerdo en que esta inferencia monoteísta se extrae claramente de la época de Jeremías en adelante. Existe alguna diferencia de opinión en cuanto al período entre Amós y Jeremías. Según algunos, los escritores de este período son prácticamente monoteístas, en lo que respecta a Israel, pero sin reflexionar todavía sobre el ámbito exterior a Israel (así Baudissin). Según otros, este período es uno de monoteísmo naciente, los profetas no se expresan de manera consistente, sino que solo pasan ocasionalmente la línea entre la monolatría y el monoteísmo (así Kuenen). Todavía otros piensan que todo el problema no tenía existencia para los profetas pre-exílicos, que no Jeremías, sino Deutero-Isaías, durante el exilio, fue el primer monoteísta real (o Stade). Pero todos están de acuerdo en que la génesis del monoteísmo fue de la manera descrita.

Debe notarse además que, según los críticos, el ético que así llegó a ser atribuido a Jehová, era un ético extremo, hiper-ético, por así decirlo. Estaba concentrado, no en los aspectos benévolos y misericordiosos de la conciencia ética, sino en el aspecto estrictamente retributivo de la misma. El Jehová de los profetas no es tanto un buen Ser en el sentido de "bien inclinado", como un buen Ser en el sentido de que insiste en la obediencia. Tiene poco de la cordial calidez del amor en Él. El énfasis pesa más sobre las consecuencias inevitables de la desobediencia que sobre el gozo de la obediencia. Toda la visión de la naturaleza moral de Dios tiene cierta

unilateralidad desagradable. La ética excluye el amor y la gracia de Dios. Esta es la razón de la crítica divisiva practicada por ciertos escritores de esta escuela sobre el texto de los libros proféticos. Sobre el principio de que una actitud misericordiosa y promisoria de Jehová hacia el pueblo habría sido totalmente irreconciliable con las premisas éticas de los profetas, estos escritores proceden a eliminar del discurso profético todo lo que, en su opinión, contradiría la manera en que el se habían adquirido convicciones éticas. Se extinguen grandes tramos de carácter promisorio y escatológico.

En otro aspecto más, el absolutismo ético de los profetas de la nueva escuela afectó poderosamente la reconstrucción de la religión. El ético tiende por sí mismo a la espiritualización, y la espiritualización, llevada al extremo, resultó en el rechazo de todos los usos religiosos entre Israel que no fueran espirituales, al menos no en la superficie. Todas las observancias rituales, el culto sacrificial, las fiestas, todas las imágenes hechas de la Deidad, fueron presentadas por los profetas, no sólo como ineficaces, sino como reprensibles y excitantes para la ira de Jehová. Note cuidadosamente: no es el conocimiento espiritual de Jehová lo que ha producido el ideal ético correcto en cuanto a sus demandas; se llevó a cabo el proceso inverso: porque Jehová era ético, por lo tanto, Él debe ser espiritual.

En este punto también hay alguna disputa sobre la naturaleza más o menos absoluta de la oposición profética al culto. Algunos sostienen que fue rechazado en su totalidad por ser intolerable para Jehová. Wellhausen admite que los profetas rechazan el culto sacrificial del pueblo, porque era muy corrompido. Smend declara: 'Los profetas rechazan el culto sacrificial de un pueblo con el que Jehová está a punto de suspender toda comunión'. Pero otros piensan más radicalmente sobre este punto.

Finalmente, aunque se supone que esto ha sido un desarrollo más gradual, la concepción éticamente monoteísta de Dios dio origen con el transcurso del tiempo a todo lo que aparece de individualismo y universalismo en la religión profética.

Hasta ahora, la hipótesis representa el movimiento del profetismo como algo que tiende hacia una meta mejor e ideal. El resto de la historia es de otra naturaleza. Porque el profetismo resultó desigual en el combate con la religión popular poco ética en la que se había aventurado. Gradualmente, los profetas adquirieron la percepción de que, como puros idealistas, no

podrían lograr nada. Como resultado de esto, apareció una tendencia más pragmática. Los profetas ahora se dirigieron principalmente al culto como el asiento raíz de todos los males denunciados. Se hizo un intento de convertir el culto, que no podía ser abolido por completo, en el mejor uso posible al convertirlo en un vehículo de ideas éticas y espirituales. Para este propósito, por supuesto, tuvo que ser podado de sus excrecencias más naturalistas. Desafortunadamente, este pragmatismo, que apunta al compromiso, lleva consigo las semillas de la decadencia. Significaba, visto desde el punto de vista profético original, un abandono de la distinción absoluta entre el bien y el mal. Los diversos códigos legales del Pentateuco, con su extraña mezcla de moral y ritual, son el producto de este compromiso. De esta manera el profetismo obtuvo su primer contacto externo con la mente popular, pero la fuerza inherente a su anterior actitud intransigente se quebró. Al aceptar una ley fija para regular la religión de Israel, sacrificó su libertad idealista. Hasta cierto punto logró desarraigar el culto de su suelo de naturalismo, pero el culto, por muy modificado que fuera, siguió siendo algo externo. La antítesis entre lo ritual y lo profético pierde su nitidez, hasta desaparecer casi por completo en los profetas posteriores al exilio. Así se sentaron los primeros cimientos del judaísmo.

Lo anterior debe ser suficiente como un esbozo de la historia posterior del profetismo desde el siglo octavo en adelante, tal como lo interpretan los críticos. La crítica de sus diversas posiciones está tan entretejida con nuestra presentación positiva de la enseñanza profética, que no podemos evitar posponerla hasta entonces.

Traducido por: David Taype

4.

EL MODO DE RECEPCIÓN DE LA REVELACIÓN PROFÉTICA

Los profetas afirman y dan a entender en todas partes una comunicación real de Jehová a ellos mismos. Se creen receptores de la revelación en el sentido sólido, no modernizado, no subjetivizado, original de la palabra. Procedemos a investigar las formas específicas de declaración en las que los profetas describen esta experiencia, y el modo en que conciben que les ha venido de Dios.

Que los profetas tenían una convicción acerca de la objetividad del proceso es reconocido con unanimidad práctica incluso por aquellos cuyo punto de vista teológico o filosófico les lleva a negar la fuente sobrenatural de la que los profetas derivaron. Siendo así, corresponde a todos aquellos incapaces de aceptar la explicación simple y directa presentada por los profetas, quienes tuvieron las experiencias ellos mismos, intentar una solución diferente del problema. Es verdad, la vieja forma de razonamiento que simplemente reducía todo el asunto a la alternativa: o los profetas eran personajes de poca confianza, y luego sus escritos son un tejido de mentiras, o eran hombres honestos y confiables, y en ese caso debemos aceptar su testimonio en su valor nominal con todo el sobrenaturalismo involucrado, esto revela una especie de ingenuidad histórica, algo alejada de nuestra forma moderna de pensar. No todo testimonio honesto, sincero, respaldado por la buena reputación del testigo, puede así identificarse absolutamente con la realidad de lo ocurrido, aunque en nuestras relaciones ordinarias de vida sigue siendo, y seguirá siendo sin duda, la simple y única medios de verificación. Pero incluso en los procedimientos judiciales, el asunto se complica fácilmente mucho más allá del alcance de pruebas tan simples.

Se dice que la psicología moderna ha hecho comprensibles muchas cosas que nuestros antepasados consideraban profundos misterios. Pero la psicología moderna también ha revelado profundidades en la vida interior del hombre, de cuya existencia el racionalismo, con su forma fácil de

explicar las cosas, no podía sospechar. La ciencia moderna en este asunto se aplica en ambas direcciones: la explicación racionalista de la profecía está tan desacreditada por ella como cualquier demostración superficial e ingenua de la realidad y la verdad de los fenómenos, que era común entre los ortodoxos en un momento.

Hay tres elementos que entran en el problema a resolver.

(a) El primero es el hecho psicológico de la convicción por parte de los profetas.

(b) La segunda es la continuidad del movimiento profético con su pretensión de sobrenaturalismo durante tantos siglos.

(c) El tercero es el notable cuerpo de predicciones que ha acompañado al movimiento en su curso, toda la tendencia teleológica del mismo hacia una consumación lejana, en el punto en que ningún movimiento en la historia de las religiones puede compararse con él.

Si tenemos en cuenta estos tres puntos, no debería ser difícil mostrar que el profetismo sigue siendo un misterio, tan sin resolver como siempre, y que no arroja el estigma de ser acientífico o anticuado sobre nadie, si prefiere aceptar el testimonio de los mismos profetas, que las revelaciones les llegaron de lo alto.

LAS OPINIONES DE KUENEN EXAMINADAS

Kuenen reconoce el hecho de que los profetas creían sinceramente en la fuente divina directa del mensaje que proclaman. Pero él piensa que deben haberse equivocado en esto, porque muchas de sus predicciones no se han cumplido, es más, son incapaces de cumplirse en el día presente o en cualquier día futuro. Sin embargo, reconoce con verdadero temperamento científico que la uniformidad y la continuidad de la convicción por parte de los profetas requieren una explicación psicológica de mayor dignidad que el fácil veredicto: estaban equivocados. Pero la explicación que ofrece es muy pobre. Consiste en esto, que la gran seguridad expresada es el reflejo de la seriedad e inquebrantabilidad de su creencia ético-religiosa. Los profetas estaban conscientes, literalmente hablando, de que tales comunicaciones de

Dios no tuvieron lugar, pero deseaban, mediante la representación de objetividad empleada, impresionar a la gente, que su enseñanza era verdadera. La explicación está abierta a serias críticas tanto en cuanto a su reconciliabilidad con la mentalidad antigua como a su excusabilidad moral. Es una concepción demasiado moderna tratar de convencer a la gente de la verdad de lo que se predica no solo por la seriedad de la predicación, sino hacerlo por medio de una supuesta derivación directa de Dios. La seriedad estaría en proporción inversa a la conciencia del predicador, que tenía que recurrir a la simulación. Los profetas, sin duda, habrían descubierto antes de lo que parecen ser capaces de hacerlo los predicadores modernos, que cada una de esas reservas mentales rompía la fuerza de su entusiasmo y, además, cortaba el vínculo de autoidentificación simpática de sus corazones con los corazones de los demás. su audiencia Es fácil ver que lo que tal explicación atribuye a los profetas es algo que un hombre magnánimo como el crítico en este caso dudaría en admitir como su propia actitud mental.

Además, hay aquí una falla en la comprensión de los profetas desde un punto de vista puramente literario. Sus declaraciones suenan tan positivas, y también realistas, que la intención consciente de utilizarlas con fines de persuasión parece fuera de discusión. Tal positivismo y realismo no son producto de la artesanía retórica.

Tampoco debemos olvidar cuán difícil posición habría llevado a los profetas la conciencia de usar tales métodos en su controversia con los falsos profetas. Contra ellos, la carga de la crítica profética fue que profetizaron 'desde su propio corazón'. ¿Puede eso haber significado que los falsos profetas carecían de la seriedad de convicción que sus oponentes críticos se atribuían a sí mismos? ¿No se trata más bien de esto, que cuestionaron la procedencia sobrenatural del mensaje proclamado por los otros profetas? ¡Y eso, mientras que todo el tiempo deben haber estado conscientes de que ellos mismos habían profetizado de sus corazones, con la sola diferencia de que creían que su corazón era mejor!

Finalmente, en cualquier esquema teísta que crea en un contacto real de Dios con los profetas, por muy 'psicologizado' que haya sido, el estigma de la representación a medias implicaría inevitablemente a Dios mismo. ¿Cómo pudo permitirse o estar en connivencia con un procedimiento tal que estaría por debajo del plano de la ética comercial que se suponía que estaba en vigor entre el principal y su agente?

Traducido por: David Taype

En cuanto al argumento del incumplimiento o imposibilidad de cumplimiento de ciertas profecías, ese es un capítulo en sí mismo. Razonar a partir de esto es muy engañoso y precario, porque las premisas fundamentales del sobrenaturalismo y el naturalismo entran en la determinación misma de lo que significa el 'cumplimiento' de una profecía, y en cuanto a si es absolutamente imposible de cumplir en algún momento. La adopción del premilenarismo limitaría mucho el campo de lo imposible en este sentido, cronológicamente hablando. No podemos entrar aquí en el problema del "cumplimiento". La cuestión en debate debe basarse únicamente en el testimonio propio de los profetas.

'REVELACIÓN DEL NÚCLEO'

Otro intento serio en la misma dirección lo hace la teoría de la 'revelación del núcleo'. Se cree que Dios les ha impartido a los profetas el núcleo esencial de la verdad solamente, y ha dejado la elaboración de este núcleo a la reflexión profética subjetiva. Esto conservaría al menos una parte de la afirmación de los profetas de que su mensaje vino sobrenaturalmente de Dios. El 'núcleo' suele identificarse con los principios ético-religiosos de la predicación. En este caso, los profetas también deben haber sido conscientes de la distinción de procedencia entre los dos elementos de su mensaje. Pero aquí nuevamente se aplica la crítica de que tal distinción entre núcleo y envoltura está lejos del modo del pensamiento religioso antiguo. Los profetas en todas partes insisten en que su palabra lleva la autoridad de Dios, pero en ninguna parte indican que esta afirmación deba entenderse con la calificación mencionada. Los profetas deben haber sido conscientes de la contribución hecha por sus propias mentes al producto resultante y, sin embargo, hablan de este producto en su totalidad como investido de autoridad divina absoluta. Finalmente, esta hipótesis requiere que transcurra un período considerable entre la comunicación del núcleo de la verdad al profeta y el estado de madurez del mismo, a través de la reflexión, para su transmisión al pueblo. De hecho, encontramos con frecuencia que, tan pronto como se recibe el mensaje, se da a conocer a los oyentes. Tal instantaneidad la teoría hace imposible.

Traducido por: David Taype

LA TEORÍA DE LA 'ADIVINACIÓN'

En tercer lugar, consideramos la teoría de la "adivinación". Esto coloca el conocimiento profético en una línea con instancias extrabíblicas de un conocimiento misterioso, por lo que el primero perdería su carácter único. Es una teoría especialmente ideada para explicar el elemento predictivo en los escritos proféticos. Tiene un rango más alto, desde un punto de vista religioso, que los dos puntos de vista anteriores, en el sentido de que coloca los fenómenos al menos bajo una luz misteriosa, y desdeña hacer uso de recursos racionalistas para explicarlos. El contacto entre Jehová y el profeta es, en verdad, algo sumamente misterioso. Parte del misterio se nos escapa porque nos vemos llevados a hablar de él en un lenguaje antropomórfico. Smend y otros apostarían todo el tema de la predicción profética en esta sola analogía.

Es cierto que hay algunos casos bien autenticados en la historia de previsión o perspicacia en asuntos que se encuentran fuera del alcance del conocimiento humano ordinario. En Deut. 13:1, 2, la Escritura misma habla de 'profetas' y 'soñadores de sueños', dando señal y prodigio que se cumple, que sin embargo seducen al pueblo por el prestigio así obtenido a la idolatría. Sin embargo, no se puede negar un cierto grado de influencia divina en su actividad, porque se nos dice que a través de esta experiencia Dios prueba al pueblo. Se añade, sin embargo, que tal cuasi-profeta debe ser condenado a muerte. Pero no se debe pensar en explicar los fenómenos de la profecía del Antiguo Testamento como un todo sobre la base de tal facultad de perspicacia o previsión. Hay ciertos rasgos que diferencian todo lo que se ha descubierto de esta naturaleza de los hechos del profetismo. En vano se busca aquí la naturalidad, claridad e inmediatez de estos últimos. Las preparaciones y manipulaciones mágicas acompañan regularmente a estos supuestos procesos análogos. Mucho de lo que al principio parecía inexplicable se ha explicado sobre la base de la 'sugestión' o la 'autosugestión'. Este campo, sin embargo, aunque hasta cierto punto explorado, sigue estando lleno de misterio. Es una tontería construir sobre ella una explicación completa de los fenómenos del profetismo bíblico. Tal vez pueda arrojar luz sobre el desarrollo de la falsa profecía entre Israel. La profecía falsa probablemente no se compone enteramente de fraude. El autoengaño puede haber tenido algo que ver con eso. Por otro lado, hay entre los verdaderos profetas una conciencia clara y no pocas veces expresada de que solo el Dios de Israel puede hacer predicciones

verdaderas del futuro y poner al descubierto las cosas secretas a las que la mente creada no tiene acceso. Si la profecía se explicara como 'adivinación', tendríamos que decir que, en este sentido, se ha malinterpretado completamente a sí misma.

REVELACIÓN A TRAVÉS DEL HABLA Y LA AUDICIÓN

Ahora procedemos a registrar las declaraciones de los mismos profetas en cuanto a la manera en que la verdad les vino de Dios. Debemos distinguir aquí entre lo que cae en la esfera del hablar seguido de oír, por un lado, y lo que cae en la esfera de mostrar seguido de ver, por el otro. Las referencias al discurso de Jehová son frecuentes en los registros de los profetas. A veces, el hablar de Jehová es una fórmula integral para todo el proceso de llevar el mensaje a la mente de aquel a quien está destinado, incluidos todos los pasos que conducen a esto. Se dice que habla al pueblo, aunque en realidad al principio sólo habló al profeta, encargando a este último que repitiera sus palabras a los oídos del pueblo. Por el momento nos interesa sólo lo que pasó de Dios al profeta. [Cp. para la distinción Hag. 1:1; Mal. 1:1; con Hos. 12:10.]

Las fórmulas más frecuentes usadas para el discurso divino hacia el profeta son amar Jahveh, dibber Jahveh, ne'um Jahveh. El primero y el segundo de estos están en tiempo perfecto y significan 'Jahveh ha dicho', 'Jahveh ha hablado'. El tercero es un participio pasivo que significa 'aquello que ha sido oráculo'. El tiempo perfecto es importante porque originalmente, y probablemente siempre, se relacionó con las revelaciones impartidas antes de que hablara el profeta. Que este hablar de Dios fue significado por los profetas, no en un mero sentido figurado, sino en el sentido literal, aparece de varias maneras. Distinguieron entre Jehová como el Dios que habla y los ídolos como dioses mudos. Esta antítesis pierde enteramente su sentido, si no fuera por el discurso divino, sino sólo a través de los profetas. El contraste dibujado es una pieza de apología popular. Porque con respecto al discurso a través de los profetas, los paganos pretendían recibir esto tanto como Israel, y no había forma de probar la diferencia con respecto a la procedencia indirecta. La diferencia estaba precisamente en este punto, que en el paganismo no había un discurso objetivo proveniente de los dioses a

los profetas, porque toda la estructura de la religión pagana y la revelación carecen de realidad [Isa. 41:22–26; 43:9; Jer. 10:5; hab. 2:18].

Además, el discurso divino es representado por los profetas como la expresión del pensamiento y los planes de Jehová. Así como en el hombre el pensamiento y el habla pertenecen orgánicamente juntos, así en Dios [Isa. 19:17; 23:9; Jer. 51:29; Amós 3:7]. De manera aún más realista, encontramos una boca atribuida a Jehová, que, aunque no implica una naturaleza corpórea, no admite otra interpretación que la de que Él ejerce la facultad del habla en el sentido literal [Isa. 58:14]. Los profetas describen este hablar de Jehová con varios grados de énfasis. Tal variedad podría predicarse de un acto real solamente [Isa. 5:9; 8:11; 14:24; Jer. 25:30; Amós 3:7, 8].

Una vez más, los profetas no se limitan a decir de manera indefinida que Dios ha hablado, sino que añaden el objeto indirecto: Jehová me habló [Isa. 8:1; 18:4]. El hablar de Jehová se asigna a un punto definido tanto en el espacio como en el tiempo [Isa. 5:9; 16:13, 14; 22:14; Jer. 1:13; Ezequiel 3:12]. Según 1 Sam. 3:8, 9, la voz era tan externa que Samuel la confundió una y otra vez con la voz de Elí. Isaías distingue explícitamente entre oír a Jehová y declarar a otros lo oído [21:10].

Se ha objetado a este modo de argumentación que ni Deuteronomio ni Jeremías sitúan el criterio para distinguir entre un falso profeta y un verdadero profeta en la recepción de las comunicaciones divinas, sino, por un lado, en la concordancia de los oráculos con los principios de la verdadera religión, por otra parte en el cumplimiento posterior. Esto, sin embargo, no se relaciona con los profetas mismos, sino solo con aquellos a quienes fueron enviados. Por supuesto, el pueblo no podía decir lo que había sucedido o no en la cámara privada de la relación del profeta con Dios.

Hay amplio fundamento, entonces, para suponer que en varios casos el discurso de Jehová no solo fue objetivo sino externo. La exterioridad implica la objetividad, pero ésta no puede invertirse, de modo que la objetividad en todos los casos implique exterioridad. Koenig parte de la base de que todo discurso de Dios a los profetas debe haber sido externo, porque sólo así se podría producir una seguridad infalible de la fuente divina de la revelación. Pero este fundamento a priori no es suficiente para

probar su tesis. La exterioridad de la revelación no excluiría toda posibilidad de autoengaño. Las alucinaciones de la audición no son cosas infrecuentes en estados mentales excitados. Si el testimonio de los profetas reivindicara un discurso externo como base de todo mensaje comunicado, deberíamos aceptarlo, sea o no de nuestro gusto. Pero esto no lo afirman los profetas. Surge el problema resultante, cómo se puede concebir un discurso objetivo sin externalidad.

Al principio debe evitarse la confusión del pensamiento, como si el discurso interno de Jehová al profeta fuera idéntico al producto de la reflexión o emoción en la mente del profeta, de modo que brotara de su propia conciencia. Esto no tanto internalizaría como subjetivizaría todo el proceso, y por regla general lo enfatizan aquellos cuya fe no es del todo igual a la creencia en una sólida revelación de Dios. Sienten que, si de alguna manera pudiera fluir como parte de los procesos mentales naturales, la cosa parecería más normal y creíble. Pero esto no se entiende por 'habla interna'. La frase se toma aquí para designar un acontecimiento interno en el que, además del oído corporal, el profeta percibe una voz divina que se dirige a él, y eso con tal objetividad que le permite distinguir claramente su contenido del contenido de su propio pensamiento.

La posibilidad de tal cosa descansa en parte en el terreno teológico, en parte en el fisiológico-psicológico. Hablando teológicamente, no es imposible que Dios transmita al alma directamente los sonidos de las palabras que expresan un pensamiento determinado. Dios tiene el control del alma en toda su organización interna. Y debemos esforzarnos por darnos cuenta de que la transmisión del sonido al alma ab extra a través del proceso ordinario de la vibración del aire y la conducción nerviosa y la impresión del cerebro y la reacción del alma es en sí misma una cosa maravillosa, ininteligible para nosotros, así que mientras creamos en la diferencia entre materia y alma. Oír es un acto psíquico, no físico. Normalmente tiene ciertos prerrequisitos físicos, pero no es idéntico a estos. Entonces, ¿qué debería impedir que Dios produzca la experiencia psíquica de oír de otra manera que la ordinaria? El caso es precisamente el mismo en la esfera de la producción de la vista y el ver como un acto psíquico. Los requisitos previos para ver son físicos, el ver es psíquico. Es una pregunta difícil de responder, cómo el profeta pudo haber distinguido entre las voces internas y el discurso transmitido externamente. Pero ciertamente sería

presuntuoso, con nuestro limitado conocimiento de la frontera entre la materia y la mente, declararlo imposible.

Los fundamentos por los que se ha supuesto que con no poca frecuencia tal discurso interno vino de Dios al alma del profeta son los siguientes. La raíz de la que proviene la conocida frase ne'um Jahveh está relacionada con raíces que significan 'retumbar', 'refunfuñar'. Por lo tanto, bien podría ser expresivo de un sonido sordo y bajo, y en la medida apropiada de tonos bajos y susurrados que se escuchan desde adentro. Cierto, no debemos apelar a 1 Reyes 19:12, porque aquí 'el sonido de una suave quietud' es simbólico, la revelación real viene después. Job 4: 12-16 podría compararse más bien: 'Me fue traída una cosa en secreto, y mi oído recibió un susurro de ella... vino sobre mí temor y temblor... una figura estaba delante de mis ojos: silencio, y oí una voz .' La analogía de la revelación por medio de la visión sugiere un modo doble de revelación por medio del sonido. La visión no siempre fue vista con el ojo corporal; lo más probable es que el discurso no siempre se recibiera a través del oído corporal. La fuerza de esta analogía se fortalece aún más por las circunstancias de que en ambos casos, el de la vista y el del oído, se requería una operación preparatoria en el oído y el ojo. Jehová 'abre el ojo', pero igualmente 'despierta el oído' [Isa. 50:4].

El Espíritu de Dios se especifica a veces como el órgano para comunicar la palabra de Dios. Esto favorece el punto de vista de que en tales casos al menos la revelación fue interna. El Espíritu trabaja normalmente ab intra. Koenig ha negado que el Espíritu aparezca en algún lugar como fuente de revelación. Restringiría la obra del Espíritu en relación con la revelación a la esfera preparatoria, y excluiría de ella la impartición de la verdad misma. Pero hay algunos pasajes que hablan del Espíritu como Revelador [2 Sam. 23:2; 1 Reyes 22:24; Es un. 61:1; Joel 2:28 (Biblia en inglés); Zac. 7:12; Neh. 9:30; 1 mascota. 1:11]. Por supuesto, hubo tal cosa como una operación antecedente del Espíritu para dotar al profeta de los dones necesarios, tales como coraje, fuerza de expresión y calificaciones similares [Miq. 3:8].

No se puede determinar en qué proporción tuvo lugar la revelación verbal por medio del habla externa o interna. Se ha sugerido que, como la revelación verbal suplantó gradualmente a las visiones, el uso creciente de la palabra interna pudo haber marcado un avance en el desarrollo del profetismo. Podría decirse que en la palabra interior Dios se acerca más al hombre que en cualquier otro modo de autorrevelación. Pero evidencia

positiva a tal efecto no la poseemos. Cuáles fueron los motivos de la preferencia en cada ocasión de uno a otro es difícil de determinar. Cuando la comunicación se produjo en privado, ambas formas pueden haber parecido igualmente apropiadas. La elección puede haber dependido de la condición psíquica o religiosa momentánea del profeta. Hay estados de ánimo en la vida espiritual, incluso del hijo ordinario de Dios, donde se siente fuertemente el deseo de un acercamiento externo de Dios. Este deseo es en el fondo el deseo de algo sustancial, adecuado para hacer frente a la debilidad de la fe. Todo acercamiento externo de Dios a su pueblo tiene más o menos la naturaleza de un sacramento. Por otro lado, el estado religioso del profeta puede haber sido a veces tan espiritualizado, que el deseo de tocar a Dios tomó la dirección interna, y la voz percibida en su interior produjo un sentimiento de satisfacción única.

Cuando el contacto se haya producido en público, en presencia de otros testigos y de las personas a quienes se dirige la comunicación, el modo natural de dirigirse será el interno. Aquí el profeta tuvo que repetir las palabras. Supongamos que le hubieran sido dados por una voz externa, entonces esta voz habría llegado al oído de los demás no menos que al suyo propio, y la transmisión del mensaje a estos otros se habría convertido en una duplicación innecesaria. La función del profeta habría sido en ese caso superflua.

Además, el discurso interno puede haber asegurado, a través de su precedencia inmediata de la entrega del mensaje, la correspondencia exacta de la palabra recibida y la palabra transmitida. El profeta podía simplemente pronunciar de inmediato lo que la voz interna le suministró. Apenas hubo un intervalo de recuerdo; todo se convirtió, por así decirlo, en un proceso viviente; el profeta se convirtió en un verdadero sentido en la boca de Dios, prestando su oído al Dios interior. Quizás en la escritura de la profecía también jugó un papel la voz interior. El punto principal a afirmar es que el profeta indistintamente llama a todo lo que pronuncia en el desempeño de su función 'la palabra de Jehová', y quiere decir esto en un sentido estricto y literal. El producto es para él lo esencial, no el proceso variable. Pero el profeta nunca hace de la libertad observada en el proceso una excusa para impugnar el carácter absoluto del producto.

Traducido por: David Taype

REVELACIÓN A TRAVÉS DE MOSTRAR Y VER

Lado a lado con la revelación a través del habla y el oído va la otra forma, la de mostrar y ver. Se registran visiones de los profetas canónicos en los siguientes casos: Isa. 6; Jer. 1:11–12; 24:1; Ezequiel 1–3; 8–11; 37:1–10, 20–28; Dan. 2:19; 7; 8; 10; 11; 12; Amós 7:1–9; 8:1–3; 9:1; Zac. 1:8; 6:1–8. No ocurren visiones en Oseas, Joel, Abdías, Jonás, Miqueas, Nahum, Habacuc, Sofonías, Hageo, Malaquías. Tomando las visiones extendidas de Ezequiel y Daniel como unidades, obtenemos un número comparativamente pequeño. Esto, sin embargo, deja fuera de cuenta los casos en los que se habla de 'visiones' en los profetas, y existe incertidumbre en cuanto a si la palabra significa visiones propiamente dicha, o es un término general para revelación. Pero, incluso contando estos, no hay suficientes para confirmar la opinión de Hengstenberg de que la forma visionaria era la forma constante de la revelación profética, y que cualquier discurso que haya debe considerarse como un discurso intravisionario. En algunos casos, el modo visionario de recibir un mensaje parecería haber pertenecido al acto introductorio de la carrera del profeta.

Hay evidencia de que en la antigüedad las visiones eran comunes. Las revelaciones de Balaam fueron recibidas en un estado visionario. En tiempo de Moisés, según Núm. 12:6, la conversación ordinaria de Jehová con los profetas fue en una visión, y el paralelismo con los sueños, en los que aparece el término aquí, muestra que se refiere a visiones en el sentido técnico. Para el período inmediatamente anterior a Samuel, 'palabra de Jehová' y 'visión frecuente (o abierta)' eran sinónimos. Se ha interpretado que estos hechos indican un progreso constante en la revelación desde los medios más externos y sensuales a los vehículos más internos y espirituales, porque el sonido y el oído se acercan más en su naturaleza al mundo espiritual que los objetos perceptibles y la vista. Sin embargo, esto está abierto a la objeción de que tanto en Ezequiel como en Zacarías predomina el modo visionario, y que en Jeremías las visiones son algo más frecuentes que en Isaías. La ecuación personal probablemente tuvo algo que ver con este fenómeno. Algunos de los profetas pueden haber sido de un tipo mental más imaginativo que otros. Jeremías relata de sí mismo que vivió constantemente en medio de las escenas de la destrucción venidera, y que eran tan vívidas para él que se volvieron sumamente dolorosas. Ya no podía participar en ningún placer social, estaba 'lleno de la furia de Jehová', cansado de contenerse [6:11].

Traducido por: David Taype

Ya se ha observado que, con el transcurso del tiempo, 'visión' perdió su significado técnico y se convirtió simplemente en sinónimo de 'revelación', en cualquier forma recibida. El título que encabeza el Libro de Isaías: 'La visión de Isaías, el hijo de Amoz' ciertamente no significa cubrir todo el libro como el producto de experiencias visionarias. El contenido de gran parte del libro excluye esto. Simplemente significa 'la revelación de Isaías'; el verbo en la cláusula 'que vio' tiene el mismo sentido generalizado: significa 'que recibió'.

Podemos distinguir en las visiones propiamente dichas entre la naturaleza de unos objetos percibidos y la de otros. Las realidades del mundo suprasensible pueden haber estado momentáneamente dentro del alcance de la vista del profeta. Este puede haber sido el caso en 2 Reyes 6:17, donde Jehová, por la oración de Eliseo, abre los ojos de su siervo para hacerle ver la hueste sobrenatural que rodea la ciudad de Dotán. Una imagen puramente simbólica, si le hubieran dicho que era así, difícilmente habría satisfecho al muchacho. Pero seguramente en otros casos no había necesidad de sacar a la luz las realidades suprasensoriales y exponerlas al espectador. Obtenemos la impresión del relato que acabamos de mencionar de que el profeta mismo no necesitaba que le abrieran los ojos, porque tenía esta facultad de 'segunda vista' constantemente, o que para esta ocasión en particular sus ojos habían sido abiertos algún tiempo antes. . La apertura de los ojos se adaptaría igualmente bien a la contemplación de realidades sobrenaturales como a la aprehensión de imágenes producidas sobrenaturalmente. No cabe duda de que en muchos casos el asombro era interno. Luego se colocó ante la visión interior del profeta, un campo de visión interior, por así decirlo, que consiste en imágenes.

Pero incluso aquí es posible una distinción: las cosas lanzadas sobre esta pantalla pueden haber sido reproducciones psíquicas, retratos de las realidades presentadas, o pueden haber sido figuras simbólicas que proyectan las realidades pero no las copian. Esto produce varias posibilidades. Se pueden establecer distinciones similares en cuanto al órgano de percepción empleado en una visión. Este puede haber sido el ojo corporal externo. Si hubiera una realidad exterior ab extra, aunque de tipo sobrenatural, parecería que el órgano de la visión exterior habría sido el instrumento adecuado para percibirla. Podría haber sido sobrenaturalmente calificado para el acto, pero no sería menos el ojo corporal. Si, por el contrario, las cosas a mostrar se extendieran sobre el

campo de visión interior, entonces el ojo interior, el ojo del alma, sería el órgano de visión indicado. El ojo exterior para las cosas exteriores, el ojo interior para las cosas interiores, parecería ser una regla natural a seguir. Sin embargo, hay algo de construcción lógica en esto, por lo que bien podemos dudar en establecerlo como una regla estricta y firme. Toda la región es un campo de misterio, y otros procesos de los que podemos imaginar pueden haberla caracterizado.

REVELACIÓN A TRAVÉS DEL ÉXTASIS

Obsérvese, sin embargo, que es concebible, en cuanto al campo de visión, todavía una tercera posibilidad además de las dos mencionadas anteriormente. Un rapto de toda la personalidad del profeta a la región del cielo no está fuera de discusión. En ese caso, no habría visto simplemente una pieza de sobrenaturalismo objetivo, descendido para su propio beneficio, sino que él mismo habría ascendido, ya sea en el cuerpo o, lo que es más probable, en el espíritu al mismo reino de los cielos. Ha habido mucha disputa en este sentido con respecto a la visión de Isa. 6. ¿Fue esta una visión en el templo en el Monte Sion, o una apertura al profeta del santuario celestial al cual había sido transportado? Es bueno mantener estas diversas posibilidades ante la mente de uno para evitar confusiones de pensamiento, pero no recomendable ceder al impulso de la curiosidad, donde la Escritura oculta detalles. Pablo, que había tenido la experiencia visionaria en la forma más realista, hasta el punto de ser arrebatado al cielo, modestamente niega saber si el arrebatamiento fue dentro o fuera del cuerpo [2 Cor. 12:1–4].

EFECTOS CORPORALES

El modo visionario de recibir un mensaje difería en un aspecto importante del proceso de audición, a saber, en cuanto a la manera y medida en que afectaba al cuerpo. Quizá hubo también en la audición un aclaramiento o cierre de los sentidos del mundo exterior, con total concentración en la única voz escuchada. Pero en su lado negativo esto no ha encontrado expresión. No es raro decir en conexiones ordinarias que una persona se

tapa los oídos o tiene los oídos cerrados. Todavía no se hace referencia a esto, donde se describe el escuchar el discurso divino. Solo se menciona el 'despertar' del oído, no su adormecimiento o su cierre al mundo exterior. Con el proceso de ver es diferente. Aquí tenemos una descripción algo detallada y objetiva de lo que le sucede al cuerpo durante el estado visionario. En primer lugar, por supuesto, viene el cierre del ojo corporal. Tan pronto como se establece la visión profética, la vista externa se suspende, y esto no se debe simplemente a la concentración psíquica sobre la imagen mostrada; hay un cierre físico de los párpados. Balaam se describe a sí mismo como 'el hombre cuyo ojo estaba cerrado', y también como 'el hombre que vio la visión del Todopoderoso, con el ojo abierto' [Núm. 24:3, 4]. El ojo interior del vidente estaba abierto, mientras que el ojo corporal estaba cerrado. Pero la peculiaridad corporal no se limitó a la vista, porque Balaam menciona como otra característica de esta experiencia visionaria su "caída". Leemos de esto también en los relatos de Ezequiel y Daniel. Este no fue un acto voluntario de adoración, sino obviamente un efecto de la abrumadora influencia divina que cayó sobre él. Como tal, por supuesto, no era necesariamente un síntoma del estado visionario. Más adelante, sin embargo, va lo que se relata acerca de la sensación de Ezequiel de ser llevado a un lugar lejano, mientras los ancianos de Tel-Abib permanecían sentados ante él [8:1ss.]. Esto parece un éxtasis regular del alma mientras el cuerpo permanece donde estaba y, si es así, implica una separación entre el alma y el cuerpo.

Frecuentemente la visión profética en su lado subjetivo se asocia con el sueño-revelación [Núm. 12:6; Dan. 2:19; Joel 2:28]. Aunque la asociación muestra que los dos eran en cierta medida afines, la distinción muestra que fueron diferentes en otros aspectos. En el sueño no hay ninguna relación anormal, perturbada, entre el cuerpo y el alma. En la visión probablemente lo hubo, al menos a veces. No es fácil determinar en qué consistía. La visión parece haber agotado el cuerpo mucho más de lo que sucedería a través de un sueño. Para interpretarle una nueva visión el ángel tuvo que despertar a Zacarías, como un hombre que es despertado de su sueño. El aspecto del cuerpo después de la visión era como el de un sueño. Aún así, esto no describe aquí la condición corporal durante la visión. Es un efecto secundario de algo que no se describe en sí mismo [Zac. 4:1]. Después de recibir una revelación, Daniel estuvo enfermo durante algunos días [7:28; 8:27]. Jer. 31:26 también es peculiar: el profeta después de describir las

delicias del futuro, dice: 'Me desperté y miré; y mi sueño me fue dulce'. ¿Es significativo aquí el uso de 'dormir' en lugar de 'soñar'?

EL ESTADO INTRAMENTAL

Hasta ahora, sin embargo, todo esto se relaciona con el comercio entre el cuerpo y el espíritu. Mucho más delicado y difícil se vuelve el problema cuando se indaga el estado intra-mental durante la visión. Incluso si llegamos a concebir el cuerpo como si hubiera estado en trance, con una animación aparentemente suspendida (lo que no sucede en un sueño), incluso entonces esto no nos enseñaría nada sobre cómo se sintió y reaccionó el alma bajo las cosas mostradas dentro de la visión. En los intentos de responder a esta pregunta, se ha construido demasiado sobre el término griego ekstasis. La influencia de este término se debe, no tanto a que resume en sí mismo un conjunto de fenómenos bíblicos, cuanto a haber servido en un principio como traducción de la palabra hebrea tardemah, 'torpor de sueño profundo' en la Biblia griega. , y al haber, una vez dentro, llevado consigo muchas asociaciones adquiridas en su anterior o posterior uso extrabíblico. Tardemah ocurre dos veces, la primera del sueño que Dios hizo caer sobre Adán antes de quitarle la costilla, y la segunda vez del sueño en el que fue puesto Abram antes de su visión de la teofanía que pasaba entre los pedazos de los animales [Gén. . 15:12]. En el caso de Adam, el sueño no tenía nada que ver con ningún estado visionario. Simplemente actuó como un anestésico. En el caso de Abram, por otro lado, en realidad tenemos un sueño que introduce y acompaña la visión.

Pero tardemah aquí no arroja ninguna luz sobre el estado mental del patriarca durante la visión, aunque aprendemos de la situación misma que él no perdió, mientras estaba en este sueño visionario, la conciencia de las cosas a su alrededor, como sería el caso en un sueño ordinario. , porque el propósito mismo de la transacción era que él observara y notara. Pero la fuente aparente de información comenzó a fluir, cuando la palabra ekstasis reemplazó a tardemah, porque ekstasis es un término extremadamente fecundo y sugerente en la conciencia griega. Expresa en griego clásico el estado de locura, manía, aunque esto no parece haber sido particularmente aplicado al proceso oracular en la religión. La palabra también tiene tanto en el griego común como en el griego del Antiguo Testamento el sentido

más débil de 'temor'; 'asombro'; un significado figurativo y atenuado, que presupone el más fuerte, como cuando decimos que estamos 'fuera de nosotros' ante sucesos repentinos y extraños. Originalmente, el éxtasis era una anormalidad real, una locura. Quizás algo de esto se deslizó en la concepción popular del estado profético, ya que fácilmente aparecía como una condición de falta de autocontrol. Pero que la locura tenga falta de dominio propio, y el estado profético muestra el mismo rasgo, no identifica, por supuesto, profecía con locura.

Sin embargo, más fuerte que el uso popular fue el efecto producido por el manejo filosófico de la palabra. Philo le dio un lugar destacado en su sistema, y eso en un sentido peculiar bien definido. Según Philo ekstasis es la ausencia literal del nous del cuerpo. Su punto de vista de la naturaleza trascendental de Dios y su incompatibilidad para una estrecha asociación con la criatura requería este punto de vista. Cuando el Espíritu divino llega en el profeta, observa, el nous se va, porque no convendría que el inmortal habitara con el mortal. Ahora bien, esta concepción filónica del éxtasis recibió una amplia aceptación en la Iglesia primitiva, aunque de forma un tanto moderada. Su difusión más amplia la obtuvo a través de los montanistas, quienes en el siglo II cultivaron un tipo de profecía que hizo perder el juicio al profeta. Para justificar los fenómenos corrientes entre ellos, los montanistas afirmaban que los profetas bíblicos habían estado sujetos a la misma ley. Expresaron su punto de vista en la creencia de que el profeta era amén, en el estado visionario. Tertuliano se puso del lado de ellos y habló, como ellos, de la amentia de los profetas.

En tiempos más recientes, Hengstenberg ha sido un acérrimo defensor del 'éxtasis' realista, y en la primera edición de su 'Cristología del Antiguo Testamento' incluso se acerca a la posición montanista, aunque en la segunda edición sus declaraciones son más moderadas y aquí concede que, entre los montanistas y los padres de la Iglesia, la verdad estaba en el medio. Para no hacer injusticia a este tipo de punto de vista, debemos señalar cuidadosamente la procedencia filosófica del término amentia. No fue pensado como un sinónimo de demencia. Mucho menos es el equivalente de 'manía'. Simplemente significa que el profeta por el momento está 'sin mente'. Esta era al menos la teoría filosóficamente orientada de Filón, aunque es posible que se hayan reunido en torno a ella nociones mucho más crudas y salvajes, cuando las mentes menos cultivadas las manejaron.

Traducido por: David Taype

Está claro en la superficie de los datos bíblicos que el éxtasis en el sentido filónico o montanista no tenía cabida en el profetismo. Los profetas bíblicos que salen del estado visionario tienen un recuerdo claro de las cosas vistas y oídas. La profecía bíblica no es un proceso en el que Dios desaloje la mente del hombre. Su verdadera concepción es que eleva la mente humana al plano más elevado de relación con Dios. Y es de la esencia misma de la religión bíblica que su ejercicio se encuentra en la esfera de la conciencia. Los profetas, mientras estaban en el estado visionario, conservaron la facultad de reflexión e introspección. Isaías compara con la santidad de Jehová, cantada por los serafines, el estado pecaminoso de sí mismo y de su pueblo. Ezequiel en visiones posteriores se dio cuenta de la similitud de lo que realmente vio con las cosas que se le mostraron antes [3:23; 8:4; 10:15, 22; 43:4]. Interesante desde este punto de vista es Isa. 21:6–10. Aquí el profeta, por así decirlo, se convierte en una doble personalidad, una para recibir la visión, otra para reflexionar sobre ella y hablar de ella a Dios. En el Nuevo Testamento tenemos la declaración explícita de Pablo, que los espíritus de los profetas están sujetos a los profetas [1 Cor. 14:32]. Un glosolalista necesita un intérprete, el profeta se interpreta a sí mismo.

Hemos encontrado en la investigación anterior que el modo de ver, aunque es la más antigua de las dos formas principales de revelación profética, continuó acompañando al modo de oír, en épocas posteriores. Los profetas no dejaron de ser ro'im, para permanecer en adelante exclusivamente nebhi'im. La coigualdad del uno con el otro está probada por el constante doble uso hasta los últimos tiempos. Este resultado parece estar alterado por el pasaje, 1 Sam. 9:9: 'Anteriormente en Israel, cuando un hombre iba a consultar a Dios, decía así: Venid y vayamos a la ro'eh; porque el que ahora se llama nabhi', antes se llamaba ro'eh. ' El versículo es una observación intercalada del escritor para explicar por qué en el v. 11 Saúl y sus sirvientes dicen a las doncellas: '¿Está aquí el ro'eh?' Aquí ro'eh y nabhi' aparecen como dos designaciones sucesivas del mismo oficio en el curso de la historia.

Los críticos no han tardado en utilizarlo en apoyo de su teoría de la importación del nabhi'-ismo de Canaán en la época de Samuel. El pasaje nunca podría probar esto, porque el escritor, ciertamente posterior a la época de Samuel, habla desde su propio punto de vista histórico: lo que era costumbre en su época (la del escritor) aún no lo había sido en la época de Saúl. Entre el período de Saúl y el suyo se había producido un cambio de

uso. Pero lo que no dice es que el cambio había venido en tiempo de Saúl o por ahí. Pudo haber sido posterior y no haber tenido nada que ver con ninguna importación de Canaán.

Pero, aunque por esta razón no sirve para los críticos, el verso causa dificultad. Negativamente, parece implicar que nabhi' aún no estaba en uso en la época de Saúl. Y también crearía alguna dificultad para determinar en qué fecha se produjo el cambio de uso y qué lo ocasionó. ¿Cuándo y por qué se eliminó la designación ro'eh y se usó uniformemente nabhi'? Estas dos dificultades se solucionan sustituyendo el texto masorético por el de la Septuaginta. Este último dice: 'porque la gente llamó nabhi', ro'eh'. En el texto seguido por los traductores de la Septuaginta, en lugar de hayyom, 'hoy', estaba ha'am, 'el pueblo'. A través de esta enmienda, la declaración se vuelve clara en su significado. De los dos nombres, por así decir oficiales, en uso para el profeta, la gente había preferido durante mucho tiempo emplear el título ro'eh. Este era todavía su hábito en los días de Saúl; ya no era así en la época del escritor. Debido a que sus lectores pueden no estar familiarizados con la antigua forma popular de hablar, explica su prevalencia temprana. Era enteramente una cuestión de costumbre popular de tratamiento. De ninguna manera esto contradice las afirmaciones de la historia anterior de que hubo nebhi'im mucho antes, digamos en la época de Moisés.

Tal vez podamos incluso suponer en qué se basa este hábito popular de evitar nabhi'. La gente corriente vendría a un hombre como Samuel en las dificultades ordinarias, en cierto sentido triviales, de su vida diaria, como fue el caso de Saúl buscando los animales de su padre. Para ese tipo de preguntas, el nombre ro'eh bien podría haber parecido más apropiado que el majestuoso y serio nabhi'. Y el hombre de Dios también obtendría naturalmente la información buscada a través del proceso de visión en lugar de a través del discurso de Dios. Esas cosas las suministró Jehová a Sus siervos al permitirles ver, por ejemplo, el lugar donde se podía encontrar algo perdido. Un estado mental como este, lejos de probar la inexistencia de nabhi', más bien la presupone.

Además, no hay motivo para menospreciar esta parte de la función del profeta como algo por debajo de su dignidad y ponerla en línea con la adivinación pagana. Era el deseo de Dios proporcionar luz al pueblo incluso sobre temas tan sencillos. Eran un pueblo entre el cual habitaba la

revelación, y uno de sus privilegios era obtener este beneficio práctico de ella. El ro'eh de Israel podría ser al mismo tiempo el nabhi' en los asuntos importantes de la vida nacional y religiosa. Es instructivo leer Isa. 8:19ss. en esta conexión. Hay adivinación falsa entre Israel, pero el profeta sostiene que no solo es mala; él también sostiene que es innecesario, porque se ha hecho una provisión normal para su provisión: '¿No debería un pueblo buscar a su Dios?'

OPINIONES CRÍTICAS EXTREMAS RESPONDIDAS

Se pueden observar dos extremos en la actitud crítica hacia los fenómenos visionarios de la profecía. La última tendencia es aproximar lo que sucedió entre Israel tanto como sea posible a las anormalidades de la profecía pagana, y reducir los fenómenos en ambos sectores por igual a la patología de la religión. Los intérpretes de los profetas se han convertido en estudiantes de medicina para descubrir qué tipo específico de neurología puede arrojar luz sobre los síntomas. La histeria, la epilepsia, la catalepsia y varios otros estados más recónditos se estudian a partir de los registros de la medicina, a fin de convertir lo anormal desde el punto de vista fisiológico o psicológico en lo normal desde el punto de vista patológico. Cuando una extrañeza profética ha sido clasificada como enfermedad, se supone que está suficientemente justificada. El libro de Hoelscher, Die Propheten, es tan excesivamente técnico a este respecto que resulta ilegible para el teólogo que no es al mismo tiempo un experto en una rama altamente especializada de la medicina.

Antes de que tuviera lugar este desarrollo psiquiátrico, existía la tendencia diametralmente opuesta, a saber, considerar las visiones de los profetas, no experiencias reales, sino una especie de composición literaria empleada para añadir viveza y fuerza a su mensaje. Algunos han aplicado esto a todas las visiones. Otros lo restringirían al período posterior del profetismo, sosteniendo que en épocas anteriores las visiones eran reales. El argumento en apoyo de esta teoría es el siguiente. Algunas visiones, se cree, son tan circunstanciales y elaboradas que es imposible que hayan sido percibidas. Delatan en numerosos puntos la hechura del libre compositor. Algunos están hechos de características tan fantásticas y grotescas que ningún grado de poder imaginativo podría permitirnos combinarlos en una imagen real.

Traducido por: David Taype

Eluden la habilidad del pintor, por la sencilla razón de que no son cuadros reales, sino agregados de escenas sueltas combinadas libremente. La conexión entre la visión y el mensaje es a menudo inverosímil y artificial. Las visiones complicadas y artificiales ocurren en gran medida en los profetas posteriores, Ezequiel y Zacarías, las simples y más naturales pertenecen al período más antiguo.

Frente a tales consideraciones conviene tener en cuenta otros hechos igualmente pertinentes. No estamos capacitados para determinar a partir del alcance de nuestra propia imaginación hasta dónde pudo haberse extendido el poder de visualización en los profetas. Los profetas eran semitas. El estado extático permitía una intensa concentración en una sola escena. Nuestra incapacidad para reproducir la visión en una imagen no prueba ni desaprueba nada en cuanto a lo que los profetas fueron capaces de hacer en ese sentido. El argumento de la holgura en la combinación, examinado de cerca, prueba lo contrario de lo que pretende probar. En el caso de la libre composición literaria, un profeta como Jeremías ciertamente habría sido capaz de producir símbolos más naturales y llamativos. Esto sugiere que tales visiones son obra de Dios, a quien en este asunto no pretendemos medir por las reglas de la composición pictórica o literaria. Puede ser cierto que las visiones antinaturales se encuentran en gran medida en los profetas posteriores, pero estos mismos profetas en otras ocasiones ven visiones de sorprendente viveza y encanto. En la teoría de la composición literaria se hace difícil explicar por qué los profetas, en general, han hecho un uso tan raro de esta forma de representación. Los profetas hacen una clara distinción entre las acciones simbólicas y los objetos que figuran en la realidad, y las visiones simbólicas vistas por ellos mismos. ¿Por qué esta distinción, si las visiones eran invenciones? ¿Por qué Jeremías no exhibió la vara de almendra, o Amós la canasta de frutas de verano? La mayoría de los escritores ahora admiten que los profetas más antiguos sí vieron visiones. Pero los profetas posteriores hablan de los suyos precisamente en el mismo idioma. Esto habría sido algo engañoso, si en realidad no los hubieran visto.

Traducido por: David Taype

5.

EL MODO DE COMUNICACIÓN DE LA PROFECÍA

DISCURSO

Ya hemos visto que el nombre nabhi' pone el énfasis en la comunicación de su mensaje por parte del profeta. Cuando la forma en que se transmitió el mensaje fue la del habla, la forma más natural para entregarlo sería la del habla reproductiva. Que el lenguaje divino pueda pasar así naturalmente al lenguaje humano es algo maravilloso en sí mismo. Pero el hombre ha sido hecho a imagen de Dios, y la facultad del habla forma parte de esto. En todo discurso fuera de Dios hay algo divino. Además, los profetas estuvieron bajo el control especial del Espíritu Santo, quien actúa sobre el órgano humano donde y como Él quiere. Especialmente si a través del habla interior el oráculo llegaba en el mismo momento anterior a la entrega, no quedaría tiempo para traducirlo a otro idioma. Y la retención de la misma forma era de importancia oficial.

Los profetas, por supuesto, deben haber hecho un trabajo considerable al escribir sus profecías. Esto seguiría siendo cierto, incluso si se adoptara la teoría moderna del carácter redaccional de los libros que llevan su nombre. Las profecías escritas se entregaron en primera instancia en forma oral, al menos hasta cierto punto. Y la causa por la que se recurrió a la escritura fue una peculiar que nada tenía que ver con la forma original de transmisión. Ezequiel a veces ha sido señalado como un tipo de profeta retórico que escribe, especialmente en sus liberaciones escatológicas, pero no obstante, también fue un gran orador. Sus audiencias estaban tan impresionadas y excitadas por el discurso que se les dirigía que diariamente hablaban contra él junto a las paredes y en las puertas de las casas, y representaban su discurso como una canción muy hermosa de alguien que tiene una voz agradable y puede tocar. bien en un instrumento [33:30–32]. No sería inútil estudiar incluso a Ezequiel para la instrucción homilética.

Traducido por: David Taype

Así como la palabra divina hablada requiere una entrega verbal, así la visión requiere un tipo especial de entrega verbal, en el que se tendrá en cuenta su origen pictórico. Porque las palabras eran necesarias aquí también. Los profetas no pudieron montar un escenario o proyectar en una pantalla esa película interior que habían contemplado en la visión. Sin embargo, la experiencia óptica se reproduce en palabras lo más ópticamente posible, y con frecuencia el profeta lo deja así sin más explicación. Él simplemente dice, yo vi. La forma visionaria obviamente fue escogida por el bien del pueblo, no menos que por el bien del profeta. De ahí que tanto en las parábolas como en las alegorías se emplee igualmente el medio de la obra objetiva. Probablemente Isaías no había visto en visión la viña del capítulo 5. Aún más, a veces se les indica a los profetas que conviertan sus personas y sus acciones en forma de simbolismo. Aquí está la visión encarnada.

Debe admitirse, sin embargo, que algunas de estas acciones son de la naturaleza más extraordinaria, como para suscitar dudas sobre la posibilidad de que hayan sido realmente realizadas. Los dos ejemplos conspicuos de esto son los que se relatan en Jer. 13:1–7 y en Ezequiel. 3:26. A estos puede agregarse, aunque de interpretación menos difícil, Isa. 20:3, y Ose. 1:3. Sería demasiado largo ensayar en detalle las dificultades y posibilidades de estas instancias. Los comentarios sobre este tema deben ser consultados por los curiosos.

MILAGROS

Bajo el epígrafe de la comunicación del propósito divino, también deben considerarse los milagros realizados por los profetas. El Antiguo Testamento no es preciso en su definición de lo que constituye un milagro o en la distinción entre los varios tipos de milagros. Los varios nombres en hebreo revelan esta indefinición en el lado teológico. Estas palabras son: pel'e, algo peculiar, extraordinario; mopheth, algo que crea sorpresa o llama la atención; nora', algo que inspira asombro; y el nombre comprensivo 'oth, signo, que es genérico para los términos anteriores más especiales. La importancia obviamente radica en el efecto a producir, no en la forma precisa de su producción.

Traducido por: David Taype

Además del signo de la omnipotencia está el signo de la conjunción, que consiste en la predicción de que dos eventos (posiblemente ambos naturales) se juntarán en el tiempo, y que en última instancia se reduce a la omnisciencia de Dios, mostrando su presencia sobrenatural en el curso de las cosas tan claramente como el signo de la omnipotencia. Todas las predicciones son maravillas, es decir, cuando se toman junto con el cumplimiento. Sin embargo, esto no implica necesariamente que el cumplimiento deba realizarse mediante una interposición sobrenatural. Lo sobrenatural aquí radica en el conocimiento previo; es una especie de omnisciencia-milagro. En tales casos, el nombre 'señal' es transferible al evento de cumplimiento mismo [Isa. 41:22ss.; 42:9].

Pero tendremos que concebir la conexión entre profecía y cumplimiento como aún más cercana. Aquí y allá surge la representación de que existe un nexo causal entre la palabra predictiva hablada y el evento que sigue en su propio tiempo señalado. La palabra divina aparece aquí investida de un poder autorrealizador, omnipotente: es una palabra que hace milagros. Por supuesto, esta no es la palabra entrada en la materia o atada al papel, sino la palabra viva que salió de la boca divina, y nunca se separa de Él.

Finalmente, debe observarse que el registro de los milagros proféticos se encuentra no tanto en los escritos proféticos mismos como en los libros históricos que tratan en gran medida de los profetas. De esto se ha inferido que no podemos confiar en los relatos de los milagros, porque no están confirmados por el propio testimonio de los profetas. Esta es una inferencia injustificada. La diferencia se debe al carácter diferente de las dos fuentes. La historia es un relato de hechos, la profecía un relato de palabras. Por lo tanto, donde se ha insertado un fragmento de escritura histórica en un libro profético, los milagros son tan evidentes como en la historia en otros lugares [cp. Es un. 36–39]. El caso del Nuevo Testamento es análogo. Aquí encontramos los milagros en el documento histórico de Hechos, más que en las Epístolas. Las maravillas que aparecen en los escritos proféticos son las que están más íntimamente conectadas con la palabra, a saber, las maravillas de la predicción. En la primera parte de Daniel, que es de carácter histórico, las maravillas ocupan más espacio que en la última parte, que lleva una impresión diferente. La idea de que la desaparición del elemento maravilla sería uno de los síntomas de la paulatina purificación y espiritualización de la profecía no tiene sustento en los fenómenos. Como la predicción prevalece especialmente en los profetas posteriores, y la

predicción es considerada como una cosa maravillosa, uno podría estar inclinado a invertir el juicio en cuestión y afirmar que el elemento del milagro aparece no en la disminución sino en el aumento de la historia de profetismo.

Además del propósito apologético y sotérico servido por los mismos milagros, la prominencia de este elemento en su enseñanza tiene también un significado típico perteneciente a la esfera de la escatología. Da testimonio del interés de los profetas en el gran cambio mundial sobrenatural que se espera del futuro. Las predicciones específicamente escatológicas de los profetas están impregnadas de la atmósfera de lo sobrenatural. A la crítica moderna le gusta llamar a esto el elemento apocalíptico en los escritos proféticos. Si bien se debe conceder que los escritores apocalípticos posteriores (no canónicos) se han excedido en este asunto, probablemente no lo habrían hecho si no hubiera habido una base sólida para ello en los libros canónicos. La crítica más actual, que sucede a la escuela de Wellhausen, ya ha hecho una corrección muy necesaria en este punto. Al mostrar que había una escatología indígena en Israel antes de la época de los grandes profetas escritores, ha cambiado mucho el aspecto de la religión antigua que los críticos solían colocar detrás del movimiento profético. Sin embargo, este sentido de lo sobrenatural, como ahora se está realizando y reconociendo más claramente, se encuentra muy alejado de la esfera pagana de la magia y la adivinación. Contra esto último los profetas protestan uniformemente. El milagro profético se realiza después de la oración, y en dependencia del poder de Jehová obrando libremente [1 Reyes 13:5; 17:20 y siguientes; 18:36ss.; 2 Reyes 4:33; 20:11]. De la compulsión de la Deidad no hay rastro en ninguna parte. Y en la época futura no será de otra manera.

Traducido por: David Taype

6.

EL CONTENIDO DE LA REVELACIÓN PROFÉTICA

Nos limitamos en este lugar a la enseñanza de los grandes profetas del siglo VIII. Dado que estos se encuentran en el gran punto de inflexión de la historia de la redención del Antiguo Testamento, su estudio es de fundamental importancia y, en cuanto a novedad, anticipa gran parte de la enseñanza del período posterior.

El tema se divide fácilmente en las siguientes partes:

[A] La naturaleza y los atributos de Jehová.

[B] El Vínculo entre Jehová e Israel.

[C] La Ruptura del Vínculo: El Pecado de Israel.

[D] El Juicio y la Restauración: Escatología Profética.

[A] LA NATURALEZA Y LOS ATRIBUTOS DE JEHOVÁ

No hace falta decir que la orientación profética está centrada en Dios. Esta no es más que otra forma de decir que es religioso, porque sin eso, no puede existir ninguna religión que merezca ese nombre. Los profetas lo sienten tan instintivamente que no tienen necesidad ni ocasión de reflexionar o expresarlo. Solo cuando alcanza su punto más alto y se convierte en una verdadera pasión por Jehová, se corona a sí misma al reflexionar sobre su propia naturaleza y deleitarse en su propia expresión. Porque en la religión en todas partes, no lo instintivo, lo irreflexivo, sino lo claramente reconocido, lo completamente iluminado, constituye el mejor producto del proceso. Esa es la causa por la cual una experiencia religiosa no coloreada por el pensamiento y la doctrina significa necesariamente una cosa inferior, y puede incluso llegar al punto de fuga, donde surge la duda de si todavía

merece el nombre de religión o no. Esto no significa que no haya mucho en la religión que yace debajo de la superficie de la conciencia, o que pertenezca a las esferas de la volición y el sentimiento. Pero sólo puede probar su título por el impulso de ascender a la luz del día y a la región de la alabanza, porque de ninguna otra manera puede llegar al lugar donde la gloria divina encuentra reconocimiento y el movimiento de la religión alcanza su cumbre. Dios no es un filántropo al que le gusta hacer el bien en secreto sin que se sepa; Su deleite está en verse a Sí mismo y Sus perfecciones reflejadas en la conciencia del sujeto religioso. Aquí no es posible ningún compromiso. El único otro principio comprensivo es que el hombre encuentra su supremo placer en verse a sí mismo y sus excelencias reconocidos y admirados por Dios. El que elige el último punto de vista nunca entenderá a los profetas.

El que entre los profetas ha captado esto con mayor claridad y lo ha expresado es Isaías. Si comparamos su conciencia a este respecto con la de Oseas, encontraremos que este último se centra más en lo que Jehová es y hace por Israel, el primero se centra en lo que Israel es para Jehová [Isa. 5; hos. 13:8]. Mientras que Jeremías en sus visiones inaugurales ve cosas, Isaías en su visión del templo ve a Jehová mismo. Y ve a Jehová en Su templo, es decir, en el lugar donde todo está subordinado a Dios, y Dios pone el sello de Su presencia sobre todo, el lugar de culto. De acuerdo con esto, Isaías es preeminentemente el profeta del más alto tipo de religión. Su sensibilidad religiosa se ve más fina y fuertemente afectada por el mensaje que lleva a los demás.

Además, esta reacción religiosa tiene en Isaías un carácter peculiarmente fundamental. Tres ingredientes primarios entran en él. Primero hay una percepción vívida de la infinita majestad de Jehová. En segundo lugar, esto tiene como correlato una comprensión profunda de la distancia inconmensurable entre la majestad de Jehová y la condición de criatura, así como la pecaminosidad del hombre. En tercer lugar, entra el elemento de entrega incondicional al servicio de la gloria divina. Es un hecho significativo que la más noble concepción de la religión esté representada en el círculo de los profetas por aquel que fue incuestionablemente el más grande de los profetas en todos los aspectos.

Traducido por: David Taype

MONOTEÍSMO

Pasando ahora al primer encabezado de la enseñanza profética sobre la naturaleza y los atributos de Jehová, comenzamos con el principio del monoteísmo. Como se ha mostrado más arriba, hay acuerdo en este punto entre nosotros y la escuela crítica, en cuanto que ésta no sólo concede a los profetas haber sido monoteístas, sino que incluso los considera como los descubridores y primeros campeones de la creencia. La controversia sobre el punto de hecho podría surgir únicamente con el ala izquierda de la escuela, es decir, con aquellos que hacen del monoteísmo explícito un producto del exilio o post-exilio. Con los demás podría debatirse la cuestión adicional de si el monoteísmo anterior al exilio desde Amós hacia abajo era sólo un monoteísmo incipiente, incoherente o explícito y confirmado. Sigue siendo, por lo tanto, todavía de importancia, tanto para un propósito positivo como controvertido, exponer los hechos tal como los proporcionaron los primeros profetas.

Encontramos en ellos declaraciones explícitas en las que se niega al menos la divinidad de los dioses paganos, aunque esto, por supuesto, no niega a estos dioses absolutamente todo tipo de existencia. Amós llama a los dioses falsos en pos de los cuales los antiguos judíos habían caminado 'sus mentiras' [2:4; cp. Es un. 1:29, 30]. Isaías tiene un término sarcástico para nombrar a los ídolos, 'elilim; esto, aunque no tiene la misma etimología que el, lo recuerda, pero al convertir la palabra en un diminutivo, representa a los dioses paganos como 'diositos' o (etimológicamente tomado) como 'buenos para nada' . El dios falso no está a la altura del concepto de deidad plena [2:8, 18, 20; 10:10ss.; 19:1, 3; 31:7]. En Oseas, que se sitúa cronológicamente entre Amós e Isaías, no tenemos una declaración tan explícita, aparte de sus referencias a las imágenes. En el capítulo 1:10, sin embargo, llama a Jehová 'el Dios viviente' en lo que puede haber un reflejo de los ídolos 'mudos'.

El monoteísmo también se presupone por la forma en que los primeros profetas se expresan sobre las imágenes y el culto a las imágenes. Las imágenes se representan como obra de la mano del hombre y se ridiculiza su adoración. Esta polémica contra los ídolos se encuentra tanto en Oseas como en Isaías [Os. 2:10; 4:12; 14:3; Es un. 2:18, 20; 17:7, 8; 31:7]. Podría objetarse que tal ridículo golpea sólo a las imágenes, con las cuales los dioses no se identificaron. También podría objetarse que la misma

polémica se dirige contra las imágenes de Jehová, en cuyo caso no puede haber implicado la negación de su existencia o deidad. Con referencia al primer epígrafe se debe responder que tal distinción entre el dios y su imagen es una idea completamente moderna. La mente idólatra forma un concepto mucho más realista de la imagen que el de una reproducción simbólica de la deidad. De alguna manera, no siempre comprensible para nosotros, la imagen y el dios se ven en uno; a través de la imagen, se ejerce control sobre la deidad. Esto solo, después de todo, hace que la burla de Oseas, Isaías y algunos de los salmistas sea justa y precisa. Cuando se introduce la distinción teológica entre imagen y lo que se representa, inmediatamente se vuelve injusto y fuera de lugar. Pero la burla de los profetas a través de la imagen está destinada a los dioses paganos. Si es una vergüenza para el dios estar fabricado a partir de la materia, entonces debe ser porque el dios está realmente ligado a la materia; una asociación más remota o refinada con la materia, según el principio del simbolismo, no la justificaría.

Aquí podemos referirnos a lo que se dijo en relación con la segunda palabra del Decálogo. Para los paganos existe la presencia mágico-divina en la imagen. Una deidad que se deja fabricar o encajonar de esta manera, para ser manipulada por el hombre, se expone al ridículo. Este ridículo, entonces, prueba sólo de forma aproximada que el dios pagano está falsamente investido de deidad por sus adoradores. En la etapa algo posterior de la polémica esto aparentemente se ha vuelto diferente. Aquí el lenguaje empleado es tal que sugiere que no hay nada en la imagen además de la mera materia. Desde este último punto de vista, el ridículo se vuelve, por supuesto, más punzante e incisivo: no deja nada sin aniquilar. Pero quizás en el período anterior el tema no había sido pensado hasta ahora por la mente popular.

El segundo título que se hizo sobre el argumento fue que parecería como si los profetas, al ridiculizar a las imágenes, hubieran atacado la existencia de Jehová mismo, ya que lo que dicen no es raro, sino principalmente, dirigido al culto de Jehová. -imágenes. Este epígrafe tampoco está justificado. Los profetas en realidad tenían la intención de atacar a 'Jehová', es decir, al falso Jehová representado por las imágenes, como las que estaban en Dan y Betel. Oseas coloca al Jehová de Dan y Betel enteramente a la par de los dioses extranjeros o las deidades importadas en Israel o los dioses indígenas de Canaán. Él lo llama directamente 'Baal'.

Traducido por: David Taype

Hay una serie de declaraciones en los primeros profetas, como las hay en otras partes del Antiguo Testamento, que hablan vívidamente de otros dioses y les atribuyen acciones o movimientos que aparentemente implican existencia. Es posible que esto se deba a la creencia en una existencia subdivina y demoníaca. Sin embargo, también es posible que tales declaraciones deban explicarse sobre la base de la personificación retórica. No siempre es fácil decir cuál de los dos está involucrado. A veces el contexto dirá [cp. Es un. 19:1; 46:1; micrófono 7:18]. En Sal. 96:4, leemos: 'Jehová es temible sobre todos los dioses', sin embargo, el v. 5 pronto agrega: 'Todos los dioses de los pueblos son cosas de nada, pero Jehová hizo los cielos', y en el v. 7 todos los pueblos están invitados a dar gloria y fuerza a Jehová [cp. Sal. 135:5, 6, 15ss.].

El poder ilimitado atribuido a Jehová en todo lugar y esfera tiene por correlato el monoteísmo de los profetas. Sin duda, estas afirmaciones no cubren exactamente lo que entendemos por 'el universo', tal como se nos ha dado a conocer en su vasta extensión a lo largo de la historia. Pero esta objeción no es relevante. La única pregunta es si se atribuyó algún poder rival en alguna esfera conocida de la realidad a algún otro ser divino o subdivino. De esto no hay rastro.

Si la teoría crítica de un monoteísmo en desarrollo gradual en la era de los profetas fuera cierta, deberíamos esperar que la creencia monoteísta apareciera en los primeros escritores en una forma menos desarrollada, en los escritores posteriores en una forma más desarrollada. Podríamos estar preparados para encontrar a Amós y Oseas menos consistentemente monoteístas en sus formas de declaración que Isaías y Miqueas. O, como entre los siglos VIII y VII, podríamos anticipar un progreso en Jeremías más allá de Isaías. Pero no se encuentra ninguna diferencia de este tipo. Además, el monoteísmo de los profetas no está asociado en ninguna parte con la naturaleza ética única de Jehová. La teoría moderna sostiene que enfatizar la ética a expensas del carácter misericordioso de Jehová produjo la convicción monoteísta. micrófono 7:18 razona precisamente de manera opuesta.

LA NATURALEZA Y LOS ATRIBUTOS DE JEHOVÁ

Traducido por: David Taype

Junto a la cuestión del monoteísmo, la enseñanza profética sobre la naturaleza y los atributos de Jehová reclama atención. A Jehová se le llama 'espíritu', pero esto tiene una connotación algo diferente de la que tiene en nuestra terminología doctrinal. No expresa inmaterialidad, sino la energía de la vida en Dios. Su opuesto es 'carne', que significa la inercia innata de la criatura, considerada aparte de Dios [Isa. 31:3]. 'Carne' todavía no está, como más tarde en el Nuevo Testamento, asociada con el pecado.

Entre los atributos distinguidos no hay ningún intento de clasificación. En Isa. 57:15, se distinguen dos aspectos de la manifestación divina hacia el hombre, el trascendental, en virtud del cual Dios habita en lo alto, y el condescendiente, en virtud del cual se inclina y habita con los humildes de sus siervos. Esto se aproxima de manera amplia a la conocida distinción entre atributos incomunicables y comunicables. A la clase de atributos trascendentales pertenecen la omnipotencia, la omnipresencia, la eternidad, la omnisciencia, la santidad.

OMNIPOTENCIA

Amós enfatiza fuertemente el poder ilimitado de Jehová, en gran parte con el propósito ético de magnificar el terror del juicio que se avecina. Una palabra para el concepto de omnipotencia que el Antiguo Testamento no posee. Pero Amós, de manera figurativa y descriptiva, logra transmitir vívidamente la impresión de en qué consiste. Jehová forma las montañas, crea el viento, hace las Pléyades y Orión. Él llama a las aguas del mar y las derrama sobre la faz de la tierra. El cambio del día a la noche y de la noche al día obedece a Su voluntad. Así como un conquistador controla la tierra al ocupar sus lugares altos, así Él pisa los lugares altos de la tierra. Él envía fuego, hambre, pestilencia y todas las plagas y males, todo esto nuevamente como instrumento en la ejecución de Su juicio [2:5; 3:6; 4:6, 9, 10, 13; 5:8; 7:4].

Declaraciones similares se encuentran en Isaías en conexiones similares. Este profeta destaca especialmente la rapidez, la inmediatez del efecto producido. Jehová obra por medio de una palabra, y esto no es más que una forma de decir que obra sobrenaturalmente. Mantiene a la criatura la relación de un alfarero con el barro, una gran figura que expresa tanto la

omnipotencia como la soberanía. En el futuro cambiará toda la faz de la tierra, haciendo del Líbano un campo fértil y del campo fértil un bosque [2:19, 21; 9:8; 17:13; 29:5, 17]. Las declaraciones más fuertes están en la segunda parte de la profecía [40; 42; 45]. Para Miqueas podemos comparar 1:2–4.

'JEHOVÁ DE LOS EJÉRCITOS'

Uno de los nombres permanentes de Jehová está asociado con este atributo de omnipotencia, el nombre 'Jehová de los Ejércitos'. Ocurre en varias formas, algunas más completas, otras más compactas en forma. Es difícil saber si la variedad se debe a un proceso de ampliación o de abreviación. La forma más larga es 'El Señor Jehová el Dios de los Ejércitos'. Esto (con el artículo antes de 'hosts') se encuentra solo en Amós 3:13. El más común es 'Jehová Zebaoth'. Este es un nombre específicamente profético de Dios, que no aparece en el Pentateuco, Josué o Jueces. Lo encontramos primero en Samuel y Reyes, luego en ocho Salmos, en los cuatro primeros profetas, en todos los demás profetas, excepto Joel, Abdías, Jonás, Ezequiel. Finalmente, aparece en tres pasajes de Crónicas. Jehová Zebaoth es probablemente una abreviatura, ya que un nombre propio no puede permanecer en el estado constructo. Otra abreviatura es la del simple 'Zebaoth', pero esto no se encuentra en el Antiguo Testamento. La Septuaginta ha transliterado en varios casos 'Zebaoth', y esto ha pasado a dos pasajes del Nuevo Testamento [Rom. 9:29; Jas. 5:4]. Donde la Septuaginta lo traduce, dice 'El Señor de los poderes' o 'el Señor, el Gobernante de Todo'.

La palabra tsabha' tiene cuatro significados fuera del nombre, ya cada uno de ellos se le atribuye una de las cuatro interpretaciones del nombre. Estos cuatro significados son: un ejército de guerreros humanos, la hueste de espíritus sobrehumanos, la hueste de las estrellas, la suma total de todos los seres creados. Se cree que el último punto de vista, propuesto por Wellhausen, está confirmado por Génesis 2:1, donde el escritor habla de 'los cielos y la tierra y todas las huestes de ellos'. Si bien el plural del pronombre muestra que las huestes de la tierra no es una frase inconcebible, es evidente que la referencia anterior a los 'cielos' ha inducido al escritor a dibujar 'la tierra' en la misma construcción a modo de zeugma. No está

probado por ello que esta fuera una forma común de combinar 'huéspedes' con la tierra. Sin embargo, hay algo de verdad en la observación de Wellhausen de que en Amos el nombre tiene las asociaciones cósmicas más amplias. Sólo que esto se debe a otra causa, como veremos enseguida. Algunos han encontrado otros dos casos de este uso cósmico, uno en Psa. 103:20–22, el otro en Sal. 148:1–4. En estos pasajes, sin embargo, se hace una clara distinción entre las obras de Jehová en el cielo y en la tierra, y sus huestes, lo que demuestra que estas últimas deben buscarse en una esfera específica de la creación inteligente, a saber, entre los siervos celestiales de Dios.

Wellhausen, además de darle esta peculiar interpretación, también ha defendido la opinión de que el nombre fue acuñado por Amos. Pero esto es poco probable, porque ya en Amós el nombre tiene varias formas, y porque el profeta en ninguna parte busca explicarlo. Ambas características indican que el nombre estaba en uso antes que él. De hecho, aparece en pasajes que, según la propia opinión de Wellhausen, serían más antiguos que la fecha de Amós. Para llevar a cabo su conjetura tiene que declarar estos pasajes interpolados o alterados de su forma original. Para esto no existe ninguna necesidad literaria.

La interpretación que comprende las huestes de los cuerpos astrales tiene algunas cosas a su favor. 'La hueste de los cielos' aparece con mayor frecuencia en pasajes donde se habla de idolatría astral [Deut. 4:19; 17:3; Jer. 8:2; 19:13; 32:29; Zeph. 1:5]. En la religión pagana esto suele basarse en la creencia de que las estrellas son seres vivos o que de alguna manera se identifican con espíritus sobrehumanos. Se ha sugerido que esta referencia de la frase 'ejército de los cielos' es originalmente idéntica a la referencia a los ángeles. Entonces se remontaría a una época en que aún prevalecía una creencia similar entre los antepasados de los hebreos. Su uso en nombre de Dios implicaría una protesta contra esta especie de idolatría, insinuándose que Jehová es superior a estos seres, Señor sobre toda criatura. También existía la creencia, no pocas veces asociada con lo anterior, de que los ángeles estelares habían sido colocados sobre las naciones paganas para gobernarlas con el permiso de Dios, y la creencia en esta forma parece haber existido y sobrevivido tarde entre los judíos. . Hay algunos contextos en Deuteronomio, donde se hace referencia a esta creencia. En el cap. 29:26, leemos: 'y fueron y sirvieron a dioses ajenos... que Él no les había dividido'. En 32:8, la Septuaginta tiene un texto divergente del hebreo, que

dice: 'Cuando el Altísimo dio su heredad a las naciones, cuando apartó a los hijos de los hombres, fijó los límites de los pueblos según el número de los ángeles de Dios. El hebreo dice, 'según el número de los hijos de Israel'. Pero la diferencia de lectura entre la versión original y la griega sugiere más bien que aquí los traductores o lectores de la Septuaginta estuvieron bajo la influencia de esta idea peculiar, y cambiaron el texto en consecuencia. Y hay varias objeciones serias a la idea de que el nombre en el antiguo Israel se entendía en este sentido. En los primeros profetas no aparece en contextos donde se mencionan las estrellas. Amós en 5:8, donde habla de las Pléyades y Orión, no lo emplea [cp. también isa. 40:26]. Las estrellas se llaman uniformemente el 'huésped' del cielo en singular. Y nunca se les llama 'el ejército de Jehová'.

Mucho más puede decirse a favor de la opinión, que goza de considerable boga en la actualidad, de que las 'huestes' son los ejércitos de Israel de los cuales Jehová es el capitán. La amplia aceptación concedida a esto se debe a que favorece la idea crítica de que Jehová era originalmente un dios de la guerra. Sin embargo, esto no tiene por qué impedirnos aceptarlo. Hay un lado bélico en la concepción de Dios en los profetas; Isaías revela especialmente cierto deleite en describir los rasgos marciales de Jehová. De ninguna manera implicaría, como parecen pensar los críticos, que Jehová había sido una vez exclusivamente un dios de la guerra. Se ha tomado un argumento a favor de esta interpretación del hecho de que sólo para las 'huestes' militares, la palabra se usa en plural, mientras que para las estrellas y los ángeles siempre aparece en singular. El nombre tiene el plural; ¿Qué otra cosa entonces pueden ser estos 'ejércitos' que los 'ejércitos' de Israel? [cp. Ex. 7:4; 12:41; Sal. 44:9; 60:10; 108:11].

Sin embargo, dos cosas restan algo a la fuerza de este argumento. La primera es que en los pasajes del Éxodo, no se habla de los soldados de Israel, sino de la multitud del pueblo en general como 'las huestes de Jehová'. El uso del sustantivo 'hosts' no se debe, entonces, a asociaciones militares; surge simplemente de la multitud de personas. Y en los pasajes de los Salmos las huestes no se llaman las huestes de Jehová, sino 'nuestras huestes'. Una contraconsideración es esta, que precisamente aquellos pasajes donde Dios es llamado 'Jehová de los Ejércitos', cuando tienen ocasión de referirse a los ejércitos de Israel, no emplean el término 'ejércitos', sino alguna palabra diferente (1 Sam. 4:16, 17].

Traducido por: David Taype

Otro argumento aducido a favor del sentido militar es que en varios casos 'Jehová de los Ejércitos' aparece en combinación significativa con el arca, que era un paladio de guerra (1 Sam. 1:3, 11; 4:4; 2 Sam. 6:2].Los dos primeros pasajes no hablan del arca en particular, sino sólo del tabernáculo, y para su asociación incluso con el arca habría que encontrar otra razón, ya que no hay nada militar en la historia de ANA: En cuanto a 1 Samuel 4:4 y 2 Samuel 6:2, donde el entorno es más o menos bélico, parece improbable que el uso del nombre Jehová de los ejércitos sea inducido por el arca como el exponente de esto. En la continuación de estas referencias se habla repetidamente del arca, y, sin embargo, no arrastra a su paso el nombre en discusión. Entonces debe haber otra razón por la que debería hacer esto precisamente en los dos pasajes citados. Y la razón no es difícil de descubrir, porque en estos dos se mencionan, junto con el arca, los querubines sobre ella. apunta a otra explicación que actualmente debe ser investigada.

Otro argumento, al que no se le puede negar cierta fuerza, se toma de 1 Sam. 17:45, y Sal. 24:10. En el primero David dice a Goliat: 'Vengo a ti en el nombre de Jehová de los ejércitos, el Dios de los escuadrones de Israel, al cual tú has provocado'. Aquí 'El Dios de los ejércitos de Israel' parece en realidad ser explicativo de 'Jehová de los Ejércitos'. El pasaje del Salterio no es igualmente convincente. 'Jehová de los ejércitos' en el vers. 10 no es necesariamente el equivalente de 'Jehová de los ejércitos' del vers. 8. La estructura del pasaje parece ser bastante culminante, de modo que 'Jehová de los ejércitos' se entiende como lejano. más que 'Jehová poderoso en batalla'. Si asumimos que para David el sentido marcial estaba realmente asociado con él, tendremos que considerar esto como probablemente la interpretación más antigua dada al nombre, una, sin embargo, que con el transcurso del tiempo, en los Profetas y Salmos, dio paso a otra, se consideró más adecuada para describir el carácter central de Jehová.

Tampoco es necesario que la razón de tal sustitución haya radicado exclusivamente en las concepciones ampliadas de este período posterior de la revelación. Hay algo más a tener en cuenta. Los profetas probablemente sintieron que los tiempos habían cambiado. Mientras que en la época de David toda la tendencia de la religión de Israel era hacia el sacudimiento forzoso de un yugo extranjero, en el período de los profetas, cuando se confiaba demasiado en los recursos militares y el propósito divino era romper Con este estado de ánimo no religioso ni teocrático, el énfasis ya no

podía ponerse en lo que debería hacerse con ayuda humana, sino más bien en lo que Jehová lograría milagrosamente. Y por lo tanto los 'huéspedes' se vuelven de una complexión diferente; ahora son exponentes de la interposición celestial y sobrenatural de Dios en los asuntos de su pueblo. Esto está muy en línea con la condena de las alianzas políticas, que es un ingrediente constante de la prédica profética de nuestro período.

En lo que concierne a los profetas, entonces, volvemos al punto de vista más antiguo, que interpreta las 'huestes' de la multitud de ángeles. Esto satisface mejor todos los hechos del caso. Ya hemos encontrado que la ocurrencia del nombre en 1 Sam. 4:4 y 2 Sam. 6:2, se debe a la mención de los querubines. Un número de otros casos muestran la misma conjunción. Es Jehová adorado por los serafines a quien Isaías llama Jehová de los ejércitos. En Isa. 37:16, oración de Ezequías, Jehová es llamado Jehová de los ejércitos como sentado sobre los querubines. El único lugar donde aparece el nombre en Oseas se encuentra en un contexto que menciona al ángel de Jehová [12:4, 5]. En Sal. 89 el nombre aparece sólo una vez, v. 8, y en el contexto anterior los ángeles están en primer plano.

Además, esta interpretación explica más fácilmente las diversas características asociadas con el nombre. El sabor a guerra surge del hecho de que el Dios de los ángeles es el Rey omnipotente de las multitudes celestiales, que puede conquistar a Sus enemigos, cuando los recursos terrenales fallan, es más, puede incluso volver a Sus huestes contra Israel, si es necesario [Isa. . 31:4]. Jehová de los ejércitos es su nombre real. Lo designa como el Rey todopoderoso tanto en la naturaleza como en la historia [Sal. 103:19–22; Es un. 6:5; 24:23; Jer. 46:18; 48:15; 51:57]. En Oriente, el poderío de un rey se mide por el esplendor de su séquito.

LA RELACIÓN DE JEHOVÁ CON EL TIEMPO Y EL ESPACIO

Junto a la omnipotencia de Jehová, se considera su relación con el tiempo y el espacio. Con respecto a la presencia de Dios en el espacio ocurren dos representaciones. Él mora en Sion, desde donde Él ruge [Amós 1:2], y donde tiene Su trono real [Isa. 2:3; 8:18]. Oseas llama a Canaán la tierra de Jehová [9:3]. Estas declaraciones no involucran ninguna limitación terrenal de la presencia de Dios. No son restos de una teología cruda. Estos

escritores en otros lugares representan a Dios como morando en el cielo [Os. 5:15, de un regreso al cielo; Es un. 18:4; 33:5; micrófono 1:2, 3]. En Sión hay una presencia de revelación llena de gracia. Por supuesto, lo mismo es cierto con referencia al cielo, porque el cielo, no más que cualquier localidad en la tierra, puede circunscribir o atar a Dios. El cielo es su trono, y la tierra el estrado de sus pies. Según Amós 9:2, el alcance del poder de Jehová es absolutamente ilimitado por el espacio. Cierto, esto se expresa en un lenguaje popular antropomórfico. No hay ningún indicio de la idea de que Dios está por encima de todo espacio, y extraño a él en Su propia vida interior. Él, por supuesto, reconoce el espacio como una realidad objetiva en la existencia de la criatura, pero no afecta Su propio modo divino de existencia.

La misma relación se aplica entre Jehová y el tiempo. En el lenguaje popular, como el que usan los profetas, la eternidad sólo puede expresarse en términos de tiempo, aunque en realidad está totalmente por encima del tiempo. Algunos han encontrado en Isa. 57:15, la concepción teológica de la eternidad como una esfera que envuelve a Dios, del mismo modo que el tiempo es aquel en el que, en razón de la estructura de su conciencia, el hombre mora necesariamente. Pero las palabras traducidas en las Versiones Autorizadas y Revisadas por 'que habita en la eternidad' también son susceptibles de la traducción 'que se sienta en un trono para siempre', lo que produciría sólo la idea ordinaria de duración sin principio ni fin. Entre los primeros profetas, solo Isaías reflexiona sobre este misterioso y majestuoso atributo divino. En la descripción del Mesías [9:6], el título abhi'ad, ahora frecuentemente traducido como 'padre por la eternidad', quizás podría significar 'padre de la eternidad', aunque esto sería un vuelo aún más alto hacia el reino de la trascendental que la idea de la eternidad habitante de Dios.

Indirectamente, la eternidad encuentra expresión de varias maneras. Puesto que Jehová es el Creador de todas las cosas, debe haber existido antes de toda criatura y ser anterior a todo desarrollo en la historia. Él es el primero y el último, porque puso los cimientos de la tierra y extendió los cielos [Isa. 44:6; 48:12, 13]. Él llama a las sucesivas generaciones de hombres desde el principio [Isa. 41:4]. Junto con estas declaraciones a veces aparece la designación divina de sí mismo, 'Yo soy Él', que se interpreta que significa, yo soy el mismo, no sujeto a cambios a través del fluir del tiempo, especialmente como garantía de la fidelidad inmutable de

Jehová. . Este sería el mismo pensamiento que encontramos expresado en Exo. 3:14, en la frase 'Yo soy el que soy', y desde entonces se asocia con el nombre Jehová como tal.

OMNISCIENCIA

La omnisciencia de Jehová encuentra expresión en conexión con Su omnipresencia y Su habilidad para predecir cosas. Porque Él está en todas partes, Él sabe todo lo que ocurre. Él declara al hombre cuál es su pensamiento interior (del hombre) [Amós 4:13]. Oseas dice: 'Atada está la iniquidad de Efraín, guardado en reserva su pecado'. Todo pecado cometido por el pueblo está presente ante Dios; no se puede perder más que el dinero guardado cuidadosamente en una bolsa [Os. 13:12]. La eternidad de Dios entra en juego aquí también. Siendo anterior a todo lo que sucede, Él ha podido predecir muchas cosas que sucedieron, y ahora desafía a los dioses paganos a medirse con Él en futuras predicciones [Isa. 41:22–24; 43:9–13; 44:6–8]. Esto implica que Su conocimiento previo está íntimamente relacionado con Su propósito. No es una adivinación mágica de contingencias inciertas, sino el concomitante natural de Su plan. 'Jehová no hace nada, sino que revela Su secreto a Sus siervos los profetas' [Amós 3:7]. Es en vano tratar de ocultar el consejo de Jehová, como tratan de hacer los políticos, que trabajan en la oscuridad y dicen: ¿Quién nos ve, y quién nos conoce? Esto es en vano, porque Jehová es, en referencia a toda conspiración del hombre, como el alfarero es al barro: moldea la mente misma que concibe el pensamiento de esconderse de Él. El hecho de que el hombre se esconda de Jehová es un objeto del propio propósito de Jehová [Isa. 29:15, 16].

SANTIDAD

Otro atributo trascendental es la 'santidad' de Jehová. El adjetivo en hebreo es qadosh, el sustantivo correspondiente 'qodesh'. Del verbo están en uso las especies Niphal, Piel, Hiphil y Hithpael. Pero todas estas formas verbales son derivadas del sustantivo o adjetivo; por lo tanto, no pueden brindar ninguna ayuda para determinar el significado fundamental más allá

de lo que dan el nombre y el adjetivo, y estos no dan nada a modo de etimología, porque toda la raíz con todos sus derivados ha sido monopolizado por la religión, dejándonos adivinar qué, fuera de la esfera de la religión, su significado raíz físico puede haber sido. Y tal es el caso no solo en hebreo, sino también en los idiomas afines. Algunos comparan los radicales con los de la raíz jadash, 'brillar', de la que se forma el adjetivo de 'nuevo', siendo lo nuevo lo que brilla. Esto estaría de acuerdo con el aspecto positivo de la idea bíblica de 'santidad', el de pureza, ya ello se uniría naturalmente la aplicación ética de la idea. Otros hacen la derivación a partir de un grupo raíz que tiene por primeros radicales la combinación qad, en la que es inherente la idea de 'cortar', de 'separación'. Según este punto de vista, la rama del concepto que denota distanciamiento, majestad, se encuentra más cerca del concepto raíz. La última de estas derivaciones merece la preferencia.

Las razones de esta preferencia son, en primer lugar, que es más fácil subsumir todo lo que pertenece a la idea de santidad bajo el concepto de separación que, siguiendo el orden inverso, partir de la noción de pureza. La transición de la majestad a la pureza parece más fácil que la de la pureza a la majestad. En segundo lugar, lo contrario de qadosh es jol; el último significa 'suelto', 'abierto', 'accesible': es natural, entonces, suponer que qadosh es originalmente 'separado', 'cortado'; 'infranqueable' [1 Sam. 21:5; Ezequiel 42:20; Amós 2:7]. Y en tercer lugar, se puede observar una cierta sinonimia entre la idea de santidad y la relacionada con la raíz cherem. El Hiphil de esta última raíz significa 'dedicar', y esto parte de la idea de separar (cf. 'harén' y 'Hermón').

Comenzando entonces con el concepto de 'cortar', debemos esforzarnos por rastrear el desarrollo de la palabra, y de qué manera llegó a aplicarse a la Deidad. El sentido original es negativo. Y es práctico, describiendo una regla de comportamiento a ser observada con relación a la Deidad y Su entorno. Comenzar a hablar de un 'atributo' de Dios sólo puede conducir a malentendidos. La 'santidad' no es en primera instancia lo que es un dios, pero enseña lo que no se debe hacer a un dios, es decir, acercarse demasiado familiarmente. 'Inaccesibilidad' lo expresaría mejor. Pero el sentimiento adicional es que esta regla de exclusión no es algo arbitrario; se debe al hecho de que lo divino es divino, y que insiste en que se reconozca esta distinción entre él y la criatura. Aquí, entonces, un elemento positivo entra a través de la conciencia por parte de Dios de Su distinción y Su

resolución de mantener la distinción y darle una expresión externa. Un santuario no está abierto indiscriminadamente, el séquito de la deidad y del santuario constituyen una barrera para el acercamiento que, cuando se viola, excita el resentimiento de la deidad.

Hasta aquí la noción no es una de Revelación Especial; no se limita a Israel o al Antiguo Testamento. Los fenicios, por ejemplo, hablan de 'los dioses santos'. Pero bajo la influencia de la Revelación especial, la idea se profundiza enormemente. Es seguro decir que ningún pagano semítico jamás miró a su dios de la misma manera que lo hizo Isaías cuando tuvo la visión en el templo. Dado que la adscripción y el sentimiento de santidad son en el fondo un reconocimiento de la deidad, debe seguirse que el sentido verdadero, interior y consumado de ella sólo puede alcanzarse allí, donde la convicción de la unicidad, no de un dios como tal, sino de Jehová como el único Dios verdadero, existe. Así como la Deidad adquiere un nuevo significado, cuando pasamos del paganismo a Israel, también lo hace la santidad. Nótese que no se abandona la idea de majestad y exaltación sobre la criatura; sólo se profundiza y purifica, y permanece como una salvaguardia permanente contra toda familiaridad vulgar con Dios, que socavaría la base misma de la religión.

Tomando la santidad divina en esta forma, podemos percibir fácilmente que no es realmente un atributo que deba coordinarse con los otros atributos distinguidos en la naturaleza divina. Es algo coextensivo y aplicable a todo lo que se puede predicar de Dios: Él es santo en todo lo que lo caracteriza y lo revela, santo en su bondad y gracia, no menos que en su justicia e ira. Atributo, en rigor, la santidad se convierte en primer lugar por su restricción al ámbito ético.

Hay ciertos pasajes en el Antiguo Testamento que ilustran claramente esta concepción general de la majestad-santidad de Jehová. La Canción de Ana [1 Sam. 2:2], se dirige a Dios con estas palabras: 'No hay santo como Jehová, porque no hay ninguno fuera de ti, ni hay roca como nuestro Dios'; de nuevo, Hos. 11:9: 'Yo soy Dios y no hombre, el Santo en medio de ti (Israel)'. Podemos explicar a partir de este significado general la asociación también entre la santidad y la morada de Dios en las alturas [Isa. 57:15]. Los cielos son el santuario más alto e íntimo, donde habita solo Jehová; de ahí el notable contraste, cuando frente a esto se pone su condescendencia hacia los humildes. La misma asociación existe con la eternidad de Jehová.

Esto también es algo tan específicamente divino que lo aparta de todo lo creado y existente en el tiempo. En el pasaje que acabamos de citar, Dios está entronizado para siempre y Su santidad está lado a lado. Habacuc exclama: '¿No eres Tú desde la eternidad, oh Jehová Dios mío, Santo mío; no moriremos' [1:12]. Lo mismo ocurre con la omnipotencia divina, porque esto también pertenece solo a Jehová. En la canción de Ex. 15 Dios es celebrado como 'glorioso en santidad, temible en alabanzas, hacedor de maravillas'. Según Núm. 20:12, Moisés y Aarón son reprendidos por no haber 'santificado' a Jehová (es decir, por no haberlo reconocido y proclamado como 'santo'), cuando no le atribuyeron la omnipotencia que podía hacer brotar agua de la roca con una simple orden. Especialmente en el profeta Ezequiel es frecuente esta asociación con la omnipotencia. Casi se podría decir que aquí la santidad equivale al poder supremo. Dios se queja de que Su santo nombre ha sido profanado entre las naciones a través del cautiverio de Israel, porque hizo que los paganos dudaran de Su omnipotencia para proteger, defender y liberar a Su pueblo. Por tanto, para santificar de nuevo su nombre (es decir, para exhibirse como omnipotente), los reunirá y los traerá a su tierra. 'Mi gran nombre' ahora es intercambiable en este profeta con 'mi santo nombre'. La respuesta subjetiva del hombre a esta majestad-santidad consiste en asombro y reverencia [1 Sam. 6:20; Es un. 6:2, 3], donde aun los raphim, aunque no pecaminosos, lo reconocen con temblor [Isa. 8:13].

Más familiar para nosotros es el aspecto específicamente ético de la 'santidad'. Esto se debe a que casi monopolizó la palabra en el Nuevo Testamento. Sin embargo, no ha suplantado por completo a la majestad-santidad general, como puede recordarnos la segunda petición en la oración del Señor. Pero, lo que es más importante, el significado ético no se encuentra en el Antiguo Testamento simplemente coordinado con el significado de majestad, como si estos representaran dos ideas desconectadas. Por el contrario, el sentido ético lleva muy claramente sobre su rostro la impresión de su desarrollo a partir de la idea de majestad. El desarrollo comienza con la experiencia de que un ser pecador siente mucho más profundamente la majestad de Dios que uno sin pecado. Los serafines en Isa. 6 sentir la majestad y reaccionar ante ella con asombro; el profeta siente esto mismo, pero lo siente como pecador; de ahí su exclamación: '¡Ay de mí! porque estoy deshecho; porque soy hombre de labios inmundos y habito en medio de un pueblo de labios inmundos.' Esta es una sensación,

no de miedo general, sino de disolución moral. La reacción a la revelación de la santidad ética de Jehová es una conciencia de pecado. Pero esta conciencia de pecado lleva en sí misma una profunda realización de la majestad de Dios. Contempla la santidad no como 'pureza' simplemente. Más vale definirlo como 'pureza majestuosa' o 'sublimidad ética'. Está asociado con la exaltación no menos que la otra rama. Especialmente en Isaías se observa claramente este matrimonio mixto entre majestad y pureza. Al profeta le gusta hablar de ello en términos de dimensión más que de intensidad. 'Jehová de los ejércitos es exaltado en juicio, y Dios el Santo es santificado en justicia' [5:16; cp. Sal. 15:1; 24:3].

A partir de este entrelazamiento con la idea de majestad podemos explicar además que la santidad se convierte en el principio del castigo del pecado. De la mera pureza, que es un concepto negativo, esto nunca podría seguirse, porque la pureza podría satisfacerse con una mera repugnancia por el pecado o un encierro de sí misma contra el pecado. Sin embargo, tan pronto como el elemento de la majestuosidad se mezcla con el de la pureza, este último se convierte en un principio activo que debe reivindicarse y mantener su propio honor. La santidad operando así se representa como la luz de la gloria divina convertida en llama que devora a los pecadores [Isa. 5:24; 10:17; 33:14, 15]. El mismo matiz recibido de la majestad de Dios es perceptible en los otros atributos éticos, benévolos. Según Sal. 103:1ff., el 'santo nombre' de Dios subyace a tales manifestaciones de gracia como las que se enumeran en los vss. 2–5.

Lado a lado con la santidad en Dios mismo, la santidad se predica de ciertas cosas que están más o menos estrechamente relacionadas con Él. Santo es el templo, santo es llamado el cielo, santo es el sábado, santo es el monte de Jehová. Ya hemos visto cómo esto es una consecuencia natural del significado primario de la palabra. Si Jehová es inaccesiblemente majestuoso, entonces se vuelve importante trazar un círculo de santidad a su alrededor, que excluirá a los 'profanos'. Desde nuestro punto de vista, la santidad predicada de Dios es la concepción primaria y original, la santidad de las otras cosas es derivativa. La santidad divina irradia, por así decirlo, en todas direcciones, y crea una luz inaccesible.

Algunos escritores, sin embargo, han adoptado el punto de vista opuesto de la secuencia de estas dos ideas. Suponen que en un principio ciertos objetos que entraban en el culto de la deidad eran considerados santos, y que luego

esta manera de hablar pasó de los objetos al dios en cuyo culto entraban. Incluso se ha sugerido que la transferencia pudo haberse producido a través de las imágenes, que eran cosas sagradas dedicadas al culto de la deidad e identificadas con los dioses mismos. Pero esto habría sido un procedimiento completamente ininteligible. ¿Qué podría haber significado la santidad de un objeto, considerado como anterior a la costumbre de llamar santos a los dioses? Decir que fueron 'consagrados' no es una respuesta, porque presupone que la deidad es sagrada. La única respuesta que se podría dar sería que las cosas fueron puestas aparte como propiedad del dios, en otras palabras, 'santidad', cuando se predica de una cosa, sería equivalente a 'la propiedad del dios'. Pero desde este punto de vista se vuelve bastante incomprensible cómo tuvo lugar la transición del atributo a la deidad. Si la cosa es santa, porque es propiedad exclusiva, ¿qué podría significar que Jehová fuera propiedad exclusiva? La respuesta aproximada a esto probablemente sería: Él es propiedad de aquellos que son santos, es decir, Israel. Pero desde ese punto de vista, la idea se convertiría en una idea puramente recíproca, en la que el dios no tendría prioridad sobre el hombre.

Esta ciertamente no es la impresión que recibimos del uso del Antiguo Testamento, que enfatiza tan fuertemente la aplicación exclusiva de la idea a Dios. Además, surge la dificultad de que, desde este punto de vista, la existencia de la propiedad privada debe haber precedido en el tiempo al surgimiento de la idea de la santidad. Diestel, que aboga por la prioridad de la santidad de las cosas o al menos de su simultaneidad con la santidad de los dioses, busca probar su teoría con dos argumentos. El uno se deriva del nombre 'el Santo de Israel', frecuente en Isaías, apareciendo también en Jeremías y el Salterio. Él entiende que significa 'el que se consagra a sí mismo a Israel'. Gramaticalmente esto es posible, porque en el mismo principio el sábado es llamado 'el santo de Jehová', es decir, dedicado a Él. Aarón también. Aún así, la construcción habitual sobre tal entendimiento habría sido con la preposición lamed, 'santo para Israel'. Pero una objeción al punto de vista de Diestel es que Isaías usa el nombre no exclusivamente con una referencia favorable a Israel; a veces ocurre lo contrario [5:19, 24].

Por eso es mejor interpretar el nombre como la unión de dos pensamientos en uno: Jehová es el Santo, y Jehová es el Dios de Israel. Su pertenencia a Israel ciertamente se afirma, pero encuentra expresión en la frase 'de Israel', y 'Santo' se encuentra en el sentido ordinario (ético-majestuoso)

para describir Su naturaleza. El otro hecho en el que se basa Diestel ya se ha mencionado anteriormente. Él piensa que debido a que la santidad se puede asociar con la benévola intención divina hacia Israel, esto debe basarse en que es un nombre para la consagración de Jehová a Israel. Vimos que esta combinación no tiene otro propósito que el de atribuir a los atributos en cuestión una riqueza y una calidad únicas.

La santidad derivada de cosas y personas al servicio de la deidad o en la vecindad de su morada ocurre, como se ha mostrado, tanto en los círculos del paganismo como en la religión revelada. Pero hay una diferencia de principio en cuanto a la manera en que se ha elaborado la idea. El trasfondo del concepto en el paganismo es de tipo físico, naturalista. La santidad derivada fue concebida como una vaga influencia que se traspasa a personas y cosas. Uno podría compararlo con una corriente eléctrica, con la que se carga todo lo que se encuentra en las inmediaciones de un santuario. Hace que las cosas sean peligrosas al tacto. Es diferente entre Israel. Aunque el mismo carácter peligroso puede pertenecer a ciertas cosas (por ejemplo, el arca), sin embargo, esto se debe solo a un acto santificador gratuito de Dios. Así, Dios 'santificó' el día de reposo, no porque poseyera inherentemente un carácter peculiar, al cual la magia y la superstición pudieran adherirse, sino porque era Su voluntad que el día tuviera un significado peculiar recordándolo y vinculándolo al servicio de Dios. .

La connotación específica de 'santidad', como se predica del hombre, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, debe ser cuidadosamente notada. Cuando se declara a un hombre éticamente santo, aun cuando la concepción haya sido profundamente espiritualizada, el significado nunca es simplemente el de la bondad moral, considerada en sí misma, sino siempre la bondad ética vista en relación con Dios. La idea marca la consagración de la ética a la religión.

JUSTICIA

A medio camino entre los atributos trascendentales y comunicativos se encuentra la justicia de Jehová. Las palabras hebreas son tsedek y tsedakhah; el adjetivo es tsaddiq. Ante todo debe observarse que cuando se predica justicia de Jehová, la analogía no es el deber de trato justo entre

hombre y hombre, sino siempre el proceder según estricta justicia por parte de un juez. Solo hay excepciones aparentes a esto, como cuando, por el bien de la metáfora, se representa a Dios como Él mismo apareciendo en la corte buscando un veredicto sobre Su propia acción [Sal. 51:4]. Como regla, el Dios justo es el juez justo. Ahora bien, un juez entre los hombres no se llama justo simplemente porque sigue un instinto de justicia hacia las partes que están ante él, sino porque se adhiere rígidamente a la ley que está por encima de él. Entonces surge la pregunta de cómo esta idea puede ser transferida a Dios, quien no tiene ninguna ley por encima de Él. Aún así, los profetas y el Antiguo Testamento en general se adhieren a esta forma de representación. Tampoco es esto para ellos simplemente un antropomorfismo conveniente. La idea subyace detrás de esto, que subyacente a las decisiones de Jehová yace Su naturaleza. Esa es la ley, no, por cierto, por encima de Él, pero verdaderamente dentro de Él. Y la misma presuposición se aplica cuando no solo en un caso de decisión bajo la ley, sino también en la elaboración de la ley, Jehová es llamado justo. La ley no fue hecha según un decreto arbitrario, es una ley justa, porque conforme a la naturaleza divina, superior a la cual no hay ni puede haber norma [Deut. 4:8].

Esta justicia forense o judicial de Jehová se ramifica aún más en varias direcciones. Podemos distinguir

[1] una rectitud de conocimiento,

[2] una justicia de retribución,

[3] una justicia de vindicación, y

[4] una justicia de salvación, que se desvanece en

[5] una justicia de benevolencia.

[1] Primero, entonces, la justicia del conocimiento

Con esto queremos decir que Jehová debe tomar nota y tener en cuenta toda conducta moral. Esto se aplica tanto a los individuos como a las naciones colectivamente. Toda conducta cae bajo la jurisdicción divina. Aquí debe recordarse que Dios, mientras funciona como juez, no deja de ser Dios, y Su ser Dios no puede separarse de Su proceder como juez. En la vida

ordinaria no es asunto de un juez vigilar la conducta de los hombres sujetos a su jurisdicción. De la supervisión de Jehová nada escapa. Ni es en ninguna relación un espectador desinteresado: el conocimiento es con miras a la acción correspondiente.

Amós ha dado la expresión más enfática a esto. Para él, la omnisciencia divina se ha convertido prácticamente en la omnipresencia de la evaluación ética y el control ético de parte de Jehová. La justicia y Dios son idénticos; buscar el uno es buscar el otro [5:4, 6, 14]. Hasta tal punto siente el profeta que la justicia es el principio rector interno del control del mundo, que le parece lo normal, cuya desviación es monstruosa y absurda [5:7; 6:12]. Dios está junto a toda pared de conducta, con una plomada en Su mano [7:8]. En esta figura, sin embargo, el aspecto del conocimiento se ve a punto de convertirse en el de la retribución, porque la plomada se usaba no solo para medir, sino también para derribar [Isa. 28:17].

[2] En segundo lugar, por lo tanto, Jehová es justo como Aquel que castiga el pecado

La admiración ética moderna por los profetas pasa por alto con demasiada frecuencia esta característica de su enseñanza. Ritschl incluso ha negado que el castigo del pecado aparezca en cualquier parte del Antiguo Testamento, excepto en algunos de los últimos escritos, como resultado de la justicia divina. Él interpretaría el atributo como uno benévolo. Volviendo al significado de la raíz física de 'rectitud', lo define como 'el orden y la consistencia normal con la que Dios actúa para asegurar a los justos y piadosos el logro de la salvación a través de la protección de los malvados'. Sólo incidentalmente, debido a que el fin benéfico positivo no puede lograrse de otro modo, resulta la destrucción de los malvados. Se interponen en el camino de los planes de Dios y deben ser eliminados.

Nuestra crítica a esta interpretación no debe ser que sea completamente errónea. Hay un significado del término 'justicia' que le confiere un carácter benévolo y, al hacerlo, a veces se pierde de vista la retribución administrada a los malvados. Veremos ahora qué hay de esto en los profetas. El error de Ritschl tampoco radica en que los escritos posteriores del Antiguo Testamento muestran un sentido más agudo de este lado terrible del tratamiento divino del pecado. Las generaciones posteriores habían aprendido a través de la amarga experiencia del juicio cuán cierta e

ineludible era la ejecución de este principio. La aparición más frecuente de la palabra misma, por ejemplo, en las oraciones penitenciales de ese período, puede servir como prueba de esto [2 Cron. 12:6; Esdras 9:15; Neh. 9:33; Justicia. 1:18; Dan. 9:14]. Pero el error de Ritschl radica en tomar parte por el todo. Sin embargo, en lo que se refiere a la aparición real de la idea en el Antiguo Testamento, no se equivocó.

Sin embargo, debemos insistir enfáticamente en que hay una retribución por el pecado en los profetas y que esto está asociado para ellos con la palabra 'justicia'. De hecho, Amós e Isaías hacen todo el énfasis en esto. La palabra no falta, pero su relativa poca frecuencia es prueba de su presencia sin palabras en la mente de los profetas. Hay cosas tan autocomprendidas que apenas se requiere expresión articulada para expresarlas. El término se encuentra en Amós 5:24: 'descienda el derecho como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo'. Esto no debe interpretarse como una exigencia de rectitud por parte de Israel. Israel, siendo tan degradado y corrupto como lo pinta el profeta, hubiera sido extraño pedir rectitud de tan repentina y copiosa producción como la figura implica. La idea es más bien que, habiendo pasado el tiempo de razonar y protestar, no queda nada más que el juicio divino que se precipita y barre a los pecadores. El pensamiento de la absoluta necesidad de esto ha causado una impresión tan profunda en la mente de Amós, que casi pierde de vista todo lo demás. Hay una unilateralidad grandiosa en esta profecía; Amós es el predicador de justicia y retribución por excelencia. Su mente se deja llevar por la energía sin igual, casi se podría decir impetuosidad, del resentimiento divino contra el pecado. Jehová, según Amós, ejecutó la justicia, no por ningún motivo menor, como salvaguardar la estructura de la sociedad o convertir al pecador, sino por el motivo supremo de dar rienda suelta a la fuerza infinita de su indignación ética. En Isaías nos encontramos esencialmente con la misma concepción, aunque quizás no con una grandeza tan impresionante como con Amós. En dos pasajes se menciona explícitamente que la justicia divina trae el juicio sobre el pecado [Isa. 5:16; 10:22].

[3] El tercer aspecto de la justicia en los profetas es el de la vindicación.

Jehová decide entre dos causas, pone la una en el bien, la otra en el mal. Él hace esto como parte de Su gobierno mundial, al cual están sujetos todos los asuntos, pero más particularmente, porque está involucrado el cumplimiento de Su propósito. La idea es sotérica, aunque contiene un

principio de universalismo. Puede ser aplicado a individuos, pero también colectivamente. Los salmistas a veces afirman que son justos y apelan a Jehová para que reconozca esto y los trate en consecuencia. Esto ha causado dificultad con los intérpretes debido a que parece ir en contra del principio de falta de mérito en el trato de Dios con su pueblo. La dificultad se alivia dando a tales declaraciones su contexto adecuado. No es en contra de Dios en abstracto, que los defensores pretenden ser justos, sino en contra de sus adversarios, que los persiguen, sin embargo, no por razones privadas, sino a causa de su identificación con la religión verdadera.

Lo mismo ocurre cuando el reclamante no es un individuo sino la personificación de Israel. En los Salmos no siempre es fácil determinar si el sujeto de oración es un individuo o la congregación de Jehová. El principio, sin embargo, es el mismo en ambos casos. Por muy pecaminoso que sea contra Jehová, Israel representa en el mundo la verdadera religión, la causa de Dios está ligada a su destino. En contra de sus opresores y perseguidores, ella tiene razón, aunque estos al mismo tiempo son los instrumentos de Dios para presionar Su reclamo contra Israel. Pero van demasiado lejos y no comprenden el carácter meramente instrumental del servicio que prestan. Es parte de la justicia divina declarar esto, al hacer lo cual, por un momento, puede dejarse de lado la cuestión entre Jehová e Israel. Pero no pocas veces también la vista de la humillación y el dolor de Israel parece mover a Jehová a una profunda compasión, y se convierte en la ocasión para una señal de muestra de gracia hacia su pueblo sufriente. Un pasaje instructivo y conmovedor a este respecto es Mic. 7:9, donde habla Israel: 'La ira de Jehová soportaré, porque pequé contra él, hasta que juzgue mi causa y haga juicio por mí; él me sacará a la luz, y veré su justicia' [cp. por la justicia de la vindicación, Isa. 41:10, 11; 50:8; 51:5; 54:1, 14, 17; 59:16, 17].

[4] De esta justicia razonable de vindicación, se desarrolla fácilmente la de salvación.

Hasta ahora, incluso en la vindicación de Israel contra su enemigo, el escenario es claramente forense. Dios actúa en los casos citados claramente en calidad de juez. Hay, sin embargo, casos en los que se habla de la justicia como fuente de salvación sin una reflexión particular sobre la corrección de los errores del pueblo por parte de sus enemigos. Esta justicia salvadora puede aparecer como una actitud o intención en Dios [Isa. 46:4, 13]. Pero

también puede objetivarse, de modo que adquiera existencia y corporificación fuera de Jehová, producto de la justicia tal como es en Él. No, incluso puede aparecer en plural: 'justicias' [Isa. 45:24; micrófono 6:5 Heb.]. Es sinónimo de términos tales como salvación, luz, gloria, paz [Isa. 46:12; 51:5, 6, 8; 56:1; 59:9, 11; 61:3, 10; 62:1, 2]. Isaías 49:4 es el único pasaje donde la idea de salvación y la idea de premio judicial se entremezclan: 'Pero ciertamente la justicia que me es debida es con Jehová, y mi recompensa con mi Dios.'

Estos pasajes, todos en la última parte de Isaías, proporcionan a Ritschl la evidencia de su construcción benévola de la idea de "justicia" en general. No se puede negar que aquí su argumento es correcto, y se le debe crédito por haber aclarado los hechos. Pero su recurrencia a la idea-raíz de 'rectitud', y enmarcar su definición sobre ella, no se prueba que sea correcto. Refleja su deseo de liberar toda la idea tanto como sea posible de sus amarras forenses. Sin embargo, no es necesario rechazarlo absolutamente por ese motivo. A nosotros nos parece que se encuentra una explicación suficiente en esto, que comúnmente se espera que el juez sea el salvador de los agraviados y oprimidos. Cuando se olvida que lo hace como juez, y sólo se recuerda la intención benéfica y el resultado deseable, el juez, por así decirlo, desaparece de la escena, y sólo queda el salvador. A nosotros la asociación de la justicia en Dios como Juez por un lado, y el procedimiento salvífico por el otro, [Sal. 51:14] parece más o menos incongruente, así como la misma combinación de santidad con procedimiento salvífico, antes observada, tiene algo de extraño para nosotros. Compare, sin embargo, y se encuentra en el Nuevo Testamento [1 Juan 1:9]: 'Él es fiel y justo para perdonar nuestros pecados'.

Por la pluralización de la idea notada en Isa. 45:24, y Miq. 6:5, se han descubierto analogías fuera de los profetas [Jue. 5:11; 1 Sam. 12:7; Sal. 11:7; 103:6]. De acuerdo con algunos escritores, sin embargo, este es un uso diferente, con su propia etimología peculiar, y la traducción debería ser 'victorias'. Pero las dos ideas, tal vez, no estén tan alejadas como se imagina. Incluso si el término se traduce como "victorias", puede reflejarse en esto la creencia, tan común en la guerra, de que la victoria es un veredicto práctico de la deidad, declarando que el vencedor tiene razón. Desde este punto de vista, los casos citados deben clasificarse con la rúbrica anterior, la justicia de vindicación.

Traducido por: David Taype

[5] Un paso más allá, el término 'justicia' se elimina de su origen forense donde viene a significar 'generosidad', 'dar limosna'

Este es un desarrollo tardío. Los casos ocurren en Dan. 4:27 (arameo); Sal. 112:3, 9; prov. 10:2; 11:4. Ejemplos de esto también ocurren en el Nuevo Testamento [Mat. 6:1; 2 Cor. 9:9, citando libremente del Salmo]. Indudablemente, en el judaísmo estaba relacionado con el uso como tal un sentimiento de santurronería. De ahí la crítica de nuestro Señor al espíritu, conservando la palabra actual.

EMOCIONES Y AFECTOS

El siguiente grupo de atributos consiste en lo que puede llamarse las disposiciones 'emocionales' o 'afectivas' en la naturaleza de Jehová. La mayor parte del material para esto se encuentra en Oseas y la segunda parte de Isaías. El temperamento de Oseas era fuertemente emocional y, por lo tanto, estaba adaptado para dar expresión a este lado de la autorrevelación divina. Estamos aquí en una esfera llena de antropomorfismo, pero esto no proporciona excusa para descuidar o pasar por alto el tema. Un antropomorfismo nunca carece de un núcleo interno de verdad importante, que solo tiene que traducirse a un lenguaje más teológico, donde sea posible, para enriquecer nuestro conocimiento de Dios.

El profeta Oseas no ignoraba la relatividad y las limitaciones de este modo de descripción, como puede verse en 11:9: 'No ejecutaré el ardor de mi ira... porque yo soy Dios, y no hombre, el Santo en en medio de ti.' Lo que otros profetas afirman acerca de Dios en términos de voluntad y propósito, Oseas lo expresa en un lenguaje lleno de emoción. Habla del resentimiento divino del pecado como 'odio' [9:15]. La intención de Dios de castigar a Israel es 'un fuerte deseo' [10:10]. La 'ira' aparece como motivo de juicio [11:9; 13:11]. Las expresiones más fuertes se encuentran en 5:14; 13:7, 8. Sin embargo, la tendencia hacia esto tampoco está del todo ausente en Isaías [42:13, 14; 59:17; 63:3–6].

Los términos se derivan generalmente de procesos físicos violentos, pero no debemos olvidar que el lenguaje formó tales palabras antes del profeta, y este último solo hizo uso de ellas. En cuanto a la ira, chemah significa 'un calor hirviente en el interior'; 'aph es 'la respiración rápida y resoplando' de

una persona enfadada; como su opuesto, 'erekh 'appim, literalmente 'respiración prolongada', significa 'paciencia'; za'am es 'calor hirviente'; 'ebhrah, 'el desbordamiento de la pasión'.

Pero no sólo se expresa en términos similares la manifestación amistosa y benévola de la naturaleza de Jehová. El término más general para esto es chesed, una palabra que ha recibido las interpretaciones más variadas, pero, en general, se traduce mejor por 'bondad amorosa'. Expresa el sentimiento cálido y afectuoso que debe existir entre personas unidas por un vínculo de amor previo. Presupone amor, pero es incluso más que eso. Compárese con Job 39:14–16; los piñones y las plumas del avestruz no tienen jesed, porque deja sus huevos en la arena. 'ahabhah, 'amor', se distingue de chesed en que expresa el origen espontáneo y libre del afecto divino. En chen, 'gracia', entra el elemento de la indignidad del receptor. Aún más adelante nos encontramos con rajamim, literalmente 'entrañas', por misericordia y compasión. La importancia de la 'bondad amorosa' se ve en esto, que subyace y enriquece y hace más tiernas otras revelaciones del afecto divino [Os. 2:19]; para el Nuevo Testamento, cp. Ef. 2:4, 5.

[B] EL VÍNCULO ENTRE JEHOVÁ E ISRAEL

Según los profetas, existe un vínculo estrecho y único entre Jehová e Israel. Esto es tan autocomprendido que no necesita una afirmación explícita. Indirectamente su existencia se expresa a través de referencias a su origen. Jehová escogió a Israel, ellos son su pueblo; Él se casó con ella, son como una viña que Él cultiva por el bien de su fruto. Un término técnico para esto es berith, generalmente traducido por 'pacto', aunque esta no siempre es la asociación próxima. De formas de algún berith interhumano se hace mención en Amós, Oseas e Isaías. El término no aparece en Miqueas. De un berith entre Jehová e Israel aprendemos solo en Oseas e Isaías.

De las etimologías propuestas para berith, las principales son las siguientes. Se ha derivado de bara, 'cortar'. La referencia a 'cortar' se explica luego a partir de la ceremonia de la que se habla en Génesis 15:17 y Jer. 34:18, 19. Se ha pensado que la frase karath berith, 'cortar un corte', para hacer un berith, favorece esta etimología. Por lo general, sin embargo, en tales frases, cuando el verbo y el sustantivo repiten la misma idea, se emplea la raíz

idéntica para ambos, por lo que, desde este punto de vista, deberíamos esperar bara berith. Otros vuelven por su derivación al mismo verbo 'cortar', pero le dan un giro diferente a la significación, interpretándose cortar como determinante, definitorio, de lo que resultaría como sentido primario 'ley', 'ordenanza'. Otros se remontan al asirio beritu, 'atar', birtu, 'atar'. La etimología no tiene demasiada importancia, aunque a veces puede causar daño al vincular indebidamente la concepción a un significado firme y estricto. La única idea común, siempre presente, es la de una solemne sanción religiosa. Cuando esto está presente, una promesa, una ley, un acuerdo, todos pueden llamarse berith. La pregunta principal es, ¿cómo ocurre en Oseas e Isaías?

En cuanto a Isaías, el énfasis y la razón para introducir la idea radican en gran medida en la asociación de la certeza absoluta de la promesa divina. El berith con Noé y el berith de la próxima redención de Israel se ponen en línea con esto como punto de comparación [54:9, 10]. De manera similar, 55:3; 59:21; 61:8. En 24:5, en cambio, prevalece la idea de ley, ordenanza. Puede haber aquí una alusión al berith de Noé. Se notará, sin embargo, que aún así el énfasis descansa en la obligación perpetua de las ordenanzas, constituyendo un berith 'eterno'. Solo en 56:4, 6, berith parece significar en Isaías la relación legal general entre Jehová y sus siervos, porque aquí se especifica que la observancia del sábado y otras ordenanzas pertenecen al 'retener' el berith de Dios.

Difíciles de interpretar son 42:6 y 49:8. En ambos se designa al Siervo de Jehová como berith 'am, un 'pacto de pueblo'. Las dos opiniones más plausibles acerca de esta frase son que en el futuro, a través del Siervo, el berith se realizará de nuevo o se restaurará, o, poniendo énfasis en la palabra 'pueblo', que a través del Siervo, el berith asumirá una vez más la forma de una relación en la que Israel entra como pueblo, en contraste con su actual estado de existencia disperso y desorganizado. En ambas interpretaciones, el berith aquí también aparece como el nombre integral y fundamental de la organización religiosa de Israel. Se verá a partir de esto que la idea de la berith en este sentido, aunque de ninguna manera está ausente, no es particularmente conspicua ni omnipresente en la profecía.

En cuanto a Oseas tenemos la declaración explícita [8:1]: 'Han traspasado mi berith, y traspasado mi ley'; aquí berith es la organización legal de la religión antigua en su conjunto. Por lo demás, todo depende para este

profeta de la cuestión de si la idea del matrimonio debe equipararse en absoluto con la idea del berith. El profeta resuelve todo lo que pertenece a la unión de Jehová con Israel sobre la base del matrimonio entre los dos. Es incapaz de probar que en su día todo matrimonio era per se una especie de berith. Aún así, esto no excluye la posibilidad de que Oseas haya hecho la ecuación.

La idea del matrimonio como forma de expresión religiosa es antigua en la religión semítica. Por esta razón, es insostenible la teoría de Wellhausen de que Oseas, bajo la influencia de su triste experiencia marital, al meditar sobre ella había llegado a la posibilidad de utilizar la figura para representar el curso de la religión de Israel en el pasado, presente y futuro. Todo el escenario de la figura desde el principio demuestra su naturaleza familiar. Hemos aprendido del Decálogo sobre los celos conyugales de Jehová. La figura ni siquiera es característica de la religión revelada. Como el de la paternidad y la realeza, era corriente en el paganismo en la vecindad de Israel. En él se basa el nombre 'Baal' para la deidad cananea, pues este nombre significa el marido-señor, por cuya unión con la tierra se obtiene la fecundidad, o que desde otro punto de vista tiene al pueblo por esposa para que los miembros individuales del pueblo se convierten en sus hijos e hijas [Núm. 25:2–9; Jer. 2:27; Mal. 2:11]. En una de las inscripciones fenicias se ha encontrado la frase Bresyeth Baal, la 'Esposa de Baal', pero se trata de un individuo, el nombre de una mujer.

Es un. 54:1; 62:5; Jer. 31:32, puede compararse más, pero en todo esto hasta ahora no hay una combinación explícita de la idea de berith y la idea de matrimonio. Además, estos últimos pasajes citados son más recientes que Oseas y no serían concluyentes con respecto a él. Está primero en Ezequiel. 16:8, que entrar en berith con Israel se llama casarse con ella. Es casi seguro que Jeremías también asoció las dos concepciones, aunque no lo hizo explícitamente en ninguna parte. prov. 2:17 llama al matrimonio un berith, y también lo hace Mal. 2:14. Con la excepción de Proverbios, sabemos que estos escritos son posteriores a Oseas y podrían haber tomado prestada de él la combinación. Pero esto en sí mismo dejaría fuera de toda duda que ellos entendían que Oseas lo había hecho hace mucho tiempo. Los críticos pueden dudar de esto solo porque han eliminado de Oseas el pasaje 8:1. Si este pasaje es genuino, y no hay razón para dudarlo, excepto la proporcionada por el deseo crítico de eliminar de Oseas todo rastro de familiaridad con una religión estatutaria legítima, entonces se vuelve casi

imposible negar que el profeta identificó la idea berith. y su idea favorita del matrimonio entre Jehová e Israel. Sólo el expurgado Oseas pudo vivir en una inconsciencia tan ingenua que el matrimonio significó una unión-berith entre los dos.

Todavía en el período pre-jeremiano debemos reconocer, dejando siempre de lado a Oseas, que hay una escasez de referencias a la forma berith de la religión, y los críticos encuentran apoyo en esto para su afirmación de que el origen de la idea es tan tardía como la última parte del siglo VII. Ya hemos examinado esta disputa bajo el título de la fabricación de berith sinaítica. ¿Cómo, sin impugnar este último como un hecho histórico, puede explicarse el fenómeno de la escasez relativa? Ya hemos señalado en aquella ocasión que en los profetas posteriores, exceptuando a Jeremías y Ezequiel, la concepción vuelve a sufrir un eclipse. Esto muestra que debe haber algo en la enseñanza profética que la forzó temporalmente a un segundo plano.

No es necesario que la causa de esto haya sido la misma en cada profeta individual. Veremos ahora por qué el pensamiento del berith se adaptó peculiarmente a la tendencia de la enseñanza de Oseas, y eso particularmente en su forma específica de unión matrimonial. Pero con Isaías es diferente. Todo su punto de vista es teocéntrico, enfatizando que Israel vive por causa de Jehová, y posiblemente la idea de berith con su reciprocidad fuertemente acentuada no le pareció particularmente adecuada para traer al frente esta característica de la religión centrada en Dios. Nuevamente en Amós y Miqueas, la ruptura de la unión entre Jehová e Israel parece tan cierta e inevitable, y tanto necesario enfatizar, que tal vez una constante referencia a la berith, con su inevitable recordatorio de la inquebrantabilidad del vínculo, puede haber se ha encontrado que están menos en línea con sus enseñanzas.

Pero, aparte de todas esas consideraciones individuales, debemos recordar el carácter general de la revelación profética. La ley instituye y manda, la profecía explica las razones y los motivos en que se basan las instituciones y la obediencia. Detrás del berith yace algo más profundo y fundamental, la naturaleza y voluntad de Jehová. Porque el berith es, después de todo, una institución que puede mantenerse temporalmente en un segundo plano, por razones suficientes. Tal procedimiento no condena a los profetas de ignorar u oponerse a la idea de berith. Solo muestra que su enseñanza se mueve en líneas más profundas.

Traducido por: David Taype

LA ENSEÑANZA DE OSEAS SOBRE EL VINCULO MATRIMONIAL

Oseas, sobre la suposición de que el matrimonio y el nacimiento con Jehová son idénticos para él, es la fuente principal de nuestra información con respecto a la naturaleza de la unión. Aprendemos de él:

[1] La unión se originó por parte de Jehová

No Israel se ofreció a Él, Él buscó a Israel. Hablando teológicamente, diríamos que el berith tuvo su fuente en la elección divina. Isaías habla de la elección [14:1; 43:20; 49:7]. Con Amós y Oseas, sin embargo, se elige un término más característico e íntimo para transmitir algo de las profundidades religiosas y el valor de esta idea. Este término es yada', 'saber', no en el sentido intelectual de 'estar informado acerca de', sino en el sentido fecundo y afectivo de 'tomar conocimiento amoroso de' [Os. 13:5; Amós 3:2]. Este acto aún no se representa como un acto eterno de parte de Jehová; de acuerdo con su posición en medio de la historia, los profetas la conciben como algo emergente en el tiempo. El Nuevo Testamento hace de este 'saber' un 'presaber'. Pero esto es simplemente devolver el acto a la eternidad. Separarlo de sus antecedentes del Antiguo Testamento e intelectualizarlo en interés de una teología pelagianizante es un procedimiento completamente ahistórico. El 'pro' en la traducción griega no sirve para darle a Dios Su punto de vista en el tiempo, desde el cual Él puede mirar hacia adelante y basar Su decisión en lo que se prevé que la criatura hará en un cierto punto en el tiempo; sirve precisamente al propósito opuesto de dar a Dios Su punto de vista antes, es decir, en el lenguaje del Antiguo Testamento, por encima del tiempo.

[2] La relación tuvo un inicio histórico definido

Israel no había estado siempre así unido a Jehová. La berith-concepción tal como aquí se concibe no pertenece a la Revelación General sino a la Especial. Israel entró en esta unión especial con Jehová en el momento del Éxodo [Os. 13:4; cp. 11:1 y Amós 2:10]. Es característico del punto de vista profético, que se busque el origen, no tanto en un acto concreto de ratificación, aunque éste se presuponga, sino en los acontecimientos del Éxodo con todas sus ricas implicaciones. No fue una transacción a ciegas, sino llena de inteligencia. La idea del matrimonio se adecuaba

eminentemente para subrayar el nacimiento histórico de la unión, mejor que la de la paternidad y la filiación. Padre e hijo nunca existen separados el uno del otro. El esposo y la esposa existen al principio, y luego se unen en un momento definido.

[3] Aunque la unión se originó efectivamente de parte de Jehová, sin embargo, Israel fue inducido libremente a entrar en ella

El matrimonio-berith es para la mente de Oseas una unión espiritualizada. Sin embargo, debemos darnos cuenta de que esta característica no se dio necesariamente con la idea del matrimonio como tal. En la época de Oseas, el matrimonio no tenía el mismo carácter espiritual que ha adquirido con el transcurso del tiempo, principalmente a través de la influencia regeneradora de la religión bíblica subsiguiente. Había menos igualdad entre los sexos y menos libertad de elección por parte de la mujer. Es tanto más notable que Oseas, al utilizar el concepto, no ha permitido que permanezca en el nivel de la costumbre común de su época. Si adoptamos el punto de vista realista de los capítulos 1-3, tendremos que asumir que el profeta fue capacitado por una gracia especial para vivir en un plano superior de amor hacia su esposa que el israelita promedio de ese tiempo [cp. Jer. 3:1]. Si por el contrario optamos por la interpretación alegórica, debemos decir que, al menos en su comprensión y visión del asunto, fue llevado por el Espíritu a enmarcar una concepción del divino-esposo-amor hacia Israel, muy trascendente, no sólo la suya propia, sino todas las experiencias ordinarias conocidas por él. La disputa entre alegoristas y realistas es interesante, pero doctrinalmente los puntos de llegada de cada punto de vista coinciden.

Sólo podemos esbozar rápidamente los rasgos en los que se revela este carácter espiritualizado de la unión. Se representa a Jehová cortejando a Israel, demandando su afecto [2:14]; como si la hubieran atraído con cuerdas de hombre [11:4]; aquí la figura de la filiación viene a complementar y enriquecer la del matrimonio. Jehová fortaleció los brazos de Israel y le enseñó a caminar [7:15]; aunque el Dador de todas las bendiciones de la naturaleza, del grano, del vino, del aceite, de la plata, del oro, de la lana y del lino, Jehová se distingue de los baales en que tiene algo más y mejor para dar que estas: bondad amorosa, misericordia y fidelidad [2:19]; en realidad Él se da, en ya través de todas estas cosas, a Sí mismo de manera sacramental [2:23]; Él está personalmente presente en todos Sus

favores, y en ellos se entrega a Su pueblo para el goce infalible. Incluso después de que Israel se vuelve infiel, Él continúa apelando a su corazón con pruebas de su amor; 6:4 es el lenguaje de la desilusión divina por el fracaso de estos esfuerzos.

A estos acercamientos divinos corresponde la actitud esperada del pueblo. El estado de ánimo que el pueblo debe cultivar, en razón de su unión con Jehová, es descrito por Amós, Isaías y Miqueas en conjunto desde un punto de vista ético, por Oseas desde un punto de vista afectivo. Cuando Amós, Isaías y Miqueas dicen: no sacrificios sino justicia, Oseas dice: no sacrificios sino el conocimiento de Jehová. Todas las demandas que se le hacen al pueblo se resumen en esta sola cosa, que debe haber entre ellos el conocimiento de Dios, y eso no como una percepción teórica de cuál es la naturaleza de Jehová, sino como un conocimiento práctico, la intimidad del amor. Es lo que corresponde por parte de Israel al conocimiento de Jehová del que brotó todo el matrimonio [13:4, 5]; este conocimiento tiene la intención de hacer a Israel como Jehová, tiene una influencia en la formación del carácter. Esta es una ley tan fundamental que se cumple incluso en la idolatría [9:10].

[4] Aunque el berith se remonta así a su fuente ideal más alta en la naturaleza y elección de Jehová, sin embargo, estableció una relación legalmente definida

El matrimonio existe bajo una ley matrimonial. A Israel se le acusa no solo de haber sido deficiente en amor y afecto, sino de haber violado distintas promesas. Ella es legalmente culpable. Jehová tiene una costilla, 'controversia en la ley' con Israel [4:1]. Esto presupone una ley que otorga el derecho a demandar. De hecho, el profeta procede a enumerar los puntos en los que el pueblo es imputable. Amós también habla de la torá y el juqqim que los judíos han rechazado [2:4] y esto no puede entenderse como instrucción profética, como es posible en Isa. 5:24. En la segunda parte de Isaías hay referencias indiscutibles a la ley como la norma bajo la cual vive Israel [42:21, 24; 51:7; 56:2, 4, 6]. Oseas junta la berit y la torá [8:1]. Dado que esta es una ley de matrimonio, debe haber sido impuesta en el momento del Éxodo. Oseas, por lo tanto, da testimonio de la existencia de una antigua ley de berith entre Israel, y en ese punto refuta la afirmación de los críticos de que los profetas no reconocieron ninguna ley en vigor.

Por supuesto, nada se puede determinar a partir de este pasaje solo en cuanto a la extensión y naturaleza de esta ley. De 8:12, sin embargo, aprendemos que era de un alcance considerable, y que se había dado en forma escrita: 'Aunque le escribo mi ley en diez mil preceptos, se tienen por cosa extraña.' Ciertos estatutos de la Torá Mosaica se presuponen claramente en los primeros profetas [4:2]. Oseas considera una calamidad para Israel que en el próximo exilio se le prohíba cumplir con sus deberes ceremoniales [9:3–5]. Isaías también tenía un gran respeto por el servicio del templo y estaba en una relación amistosa con Urías, el sacerdote [8:2]. Para señalar a Egipto como perteneciente a Jehová, predice que habrá un altar en medio de la tierra y una matstsebhah en su frontera [19:19]. Los egipcios adorarán en aquel día con sacrificio y oblación [vs. 21]. Sion es la ciudad de 'nuestras solemnidades y fiestas señaladas' [33:20]. Para la segunda parte de Isaías cp. 56:2, 4, 7; 60:6, 7; 63:18; 66:20–24. Sobre los pasajes que supuestamente condenan el culto sacrificial por principio, véase el siguiente capítulo de la discusión.

[5] El pacto es, según Oseas, como lo es para todos los escritores del Nuevo Testamento, un 'berith' nacional

Se hizo cuando los descendientes de Abraham llegaron a formar una nación [11:1]. No obstante, Oseas se ha convertido en un instrumento para impartir una dirección individualizadora a la enseñanza al respecto. Su temperamento emocional fue un factor potente en este sentido. Desde su lado emocional, más que en cualquier otro aspecto, la religión es un asunto personal, individual. Incluso donde Oseas habla del pueblo colectivamente, el impulso hacia esto es tan fuerte que lo hace personificar e individualizar a Israel. El creyente individual puede apropiarse de varios de esos pasajes incluso ahora casi sin cambios [2:7, 16, 23; 6:1–3; 8:2; 14:2, 4, 8]. Esto será menos sorprendente si recordamos que, en la base de tales personificaciones yacían, al menos desde el punto de vista realista, las intensas experiencias personales con su esposa, que eran para él un espejo de la relación entre Jehová y los piadosos. Jeremías, que en este temperamento poético y emocional se parece tanto a Oseas, adoptó posteriormente esta línea de pensamiento y, en consecuencia, desarrolló conscientemente lo que para Oseas tenía la naturaleza de una intuición.

La idea del matrimonio actuó hacia el individualismo de otra manera. Si Jehová es el esposo e Israel la esposa, entonces los israelitas aparecerán

como hijos de Jehová [2:1; 11:3, 4]. Muy fuertemente la tendencia hacia el individualismo se afirma en las palabras finales del libro [14:9].

Finalmente, no debe olvidarse que la doctrina profética del juicio venidero llevaba en sí una semilla fértil de individualismo. En la catástrofe que se avecina, la mayoría perecerá. Los que heredan la promesa son solo un pequeño remanente, y la diferenciación descansa sobre una base espiritual. Isaías ha llevado esta doctrina del remanente salvo a su última raíz en la elección divina [4:3]; los que escapan de Israel son todos los que están escritos (en el libro de la vida).

[C] LA RUPTURA DEL VÍNCULO: EL PECADO DE ISRAEL

Los primeros profetas predijeron claramente que el lazo del berith se suspendería. Sin duda, no se romperá irreparablemente. Si el argumento crítico fuera correcto, que toda conexión entre Jehová e Israel está basada por los profetas en la justicia inexorable, excluyendo todo ejercicio de la gracia, entonces claramente el pensamiento de la restauración debe haber sido intolerable para ellos, ya que involucraba nada menos que el abandono de el principio supremo de la naturaleza divina, un principio que además habían aprendido a defender sólo después de una larga lucha con las fuerzas opuestas de la gracia y el favoritismo. Según ese punto de vista, los profetas se habrían retractado de sí mismos y, lo que es peor, habrían hecho que Jehová se retractara de sí mismo. Que, sin embargo, proclamen con evidente deleite la idea de la gracia prueba que la construcción crítica debe ser, por decir lo menos, unilateral.

El juicio viene a causa del pecado del pueblo. En sí pertenece, como veremos, a la perspectiva escatológica. Pero los pecados que conducen a ella pertenecen a la etapa actual. Los profetas en ninguna parte tratan el pecado en abstracto. Es siempre el pecado concreto de Israel lo que les preocupa. Esto, sin embargo, lo relacionan más estrictamente con Jehová. Estrictamente hablando, no hay pecado excepto contra Dios. Los profetas tratan ciertos aspectos importantes de la conducta pecaminosa del pueblo. Esto, sin embargo, es una división en el lado externo, que no contribuye mucho a la psicología del pecado. De hecho, la mayor parte del material para esto debe obtenerse de escritos tales como el Salterio. Aún así, en

comparación con la ley, hay más reflexión sobre la naturaleza interna del pecado en los profetas. De los grupos de pecado que los profetas señalan para atacar algo se puede aprender acerca de los motivos de condenación, y esto abre la posibilidad de sacar inferencias sobre la verdadera pecaminosidad de aquello contra lo que protestan. Además, podemos distinguir en los profetas individuales un punto de vista peculiar desde el cual cada uno considera el pecado que se le reprocha. Por lo tanto, tendremos que examinar primero los grandes grupos de pecado tratados y, en segundo lugar, examinar a los dos profetas que revelan una manera particular de juzgar el pecado.

PECADO NACIONAL COLECTIVO

El pecado que los profetas condenan es en gran medida un pecado nacional colectivo [Amós 2:6–8; 3:1; 7:15; 8:2]. Y donde no se reprende a toda la nación en su solidaridad, se ataca a ciertas clases. Sin embargo, esto no es colectivismo puro y simple, como afirman algunos escritores, porque la distinción entre clase y clase, que acompaña a este trato masivo, prueba que el juicio es cualitativo, y la cualidad lleva en sí misma el comienzo del individualismo. Encontramos distinciones trazadas entre los libertinos, los ricos opresores, los voluptuosos, los corruptores de la justicia, los externalistas en la adoración de Jehová. Y, por otro lado, aprendemos de los justos, los necesitados, los pobres, los mansos [Amós 2:6, 7; 5:11, 12; 8:4]. [Si bien este es un tratamiento colectivo del pecado, es genéricamente colectivo. El colectivismo del Antiguo Testamento se refuerza, sin embargo, en esto, cuando llega la catástrofe, los piadosos deben sufrir con los malvados. Pero este es un problema que después hizo tambalearse a Jeremías y Ezequiel. Todo lo que podemos hacer es reconocer que hay solidaridad en el castigo y que, siguiendo los principios de la revelación, debemos poner, detrás de la solidaridad del juicio, una solidaridad de la culpa, aunque tal vez no podamos calcular esto en detalle. En el fondo está la cuestión de si las leyes éticas o las leyes físicas son supremas en el gobierno del universo.

Es probable que el problema se perciba con mayor agudeza en la medida en que la estructura orgánica de una comunidad se desmorona. En la época de Amós, tal proceso aún no era visible en la superficie. En la época de

Jeremías y Ezequiel se había vuelto diferente. El juicio crítico sobre este punto ha sido distorsionado por la suposición de que los profetas estaban absolutamente solos frente a toda la nación. Pero esto es meramente teoría. Los profetas reconocen gradaciones en la condición moral y religiosa del pueblo. Amós sabe de un zarandeo que tendrá lugar, aunque se refiere a él no tanto para consolar, sino para asustar: será tan malo como el zarandeo, la salvación de dos piernas o el trozo de una oreja del boca del león [3:12; 9:9, 10]. Para Isaías compare 3:10. En Miqueas no hay la misma clara distinción de clases, pero esto se debe no tanto a un exceso de nacionalismo como a la percepción de que no quedan buenos individuos [7:2]. El comienzo del tratamiento individualizado del pecado es más claramente perceptible en Oseas, así como la individualización del berith recibió de él un poderoso impulso [14,9].

LA CORRUPCIÓN DEL CULTO RITUAL

Una gran fuente de pecado atacada unánimemente por los profetas es el culto, la adoración ritual de Jehová. Como se indicó anteriormente, en relación con el sistema de sacrificios de la ley mosaica, la escuela de Wellhausen se basa en que los profetas se opusieron a los sacrificios y ritos similares por principio, y que, en consecuencia, no pueden haberlos considerado como ordenados por Jehová, lo que nuevamente equivale a diciendo que el Pentateuco no existía en su tiempo. Se admite, por supuesto, que algunos pasajes hablan de características específicas del culto, y no pueden citarse en apoyo de tal teoría generalizadora. Así se denuncian las imágenes y demás parafernalia de la idolatría [Miq. 1:7; 5:13, 14]. Se reprende la corrupción de los sacerdotes [Miq. 3:11]. Según Amós 2:7, hubo prostitución religiosa de un tipo especialmente grave, probablemente en relación con el culto a Jehová. Amós 2:8, puede compararse con Éx. 22:26, 27. Estas denuncias, como se refieren a formas especiales de mala conducta, deben mantenerse separadas de los pasajes en los que los críticos encuentran expresada una condena incondicional del culto. Los principales pasajes así interpretados son: Amós 4:4; 5:5, 21–26; 8:14; hos. 6:6; Es un. 1:11ss; micrófono 6:6–8. En los profetas posteriores, el pasaje al que se apela con más frecuencia es Jer. 7:21–23.

Traducido por: David Taype

Al tratar de estimar el significado de estos pasajes, es necesario desde el principio advertir contra el intento de quebrantar su fuerza desde el lado apologético, a saber, que todas estas condenas se vuelven contra una técnica incorrecta con la que se manejaron los sacrificios. Esta es una exégesis altamente inverosímil, ya que los profetas, por regla general, no se preocupan por las formas, o la correcta observancia de las formas, como tales. Se ocupan de los principios de significado espiritual solamente. Así, Amós 4:4-5 revela una falla ritual en la ofrenda de cosas leudadas. Esto es contra la ley [Lev. 2:11]. Pero lo que el profeta censura no es esto; se sirve de él sólo para ridiculizar el impulso ritual excesivo, incapaz de satisfacerse con las exigencias ordinarias. Del mismo modo, se condena la publicidad de los sacrificios traídos, no porque existiera alguna ley que lo prohibiera, sino por la perversión del principio del verdadero sacrificio que se observa en ella. De nuevo en la segunda mitad del v. 4, el hecho de no traer los diezmos cada tercer día, en lugar de cada tres años, es objeto de serias críticas por parte del profeta. Por supuesto, era imposible traer los diezmos cada tercer día. El profeta exagera a propósito, para burlarse del celo pervertido de los oferentes. hos. 10:1 es otro ejemplo del mismo tipo de polémica; La desaprobación de la multiplicación de altares tiene el apoyo de la ley, pero el profeta tiene en cuenta la tendencia pecaminosa que hay detrás: la multiplicación de altares es una pieza de adulterio religioso, que se extiende sobre una serie de enlaces degradantes [cp. vs. 2: 'su corazón está dividido'].

Esta apologética conservadora, por lo tanto, no está de acuerdo con los hechos. Lo que el profeta ridiculiza a veces está en armonía con la ley mosaica, a veces no: por lo tanto, el punto debe haber estado en otra cosa, como se sugirió anteriormente. Sin embargo, la exégesis crítica no se justifica por ello. Al examinar cuidadosamente los pasajes en debate, encontraremos que la desaprobación del culto por parte de los profetas no se basa en un principio, sino que se debe a una de las tres consideraciones siguientes: O bien, el culto se lleva a cabo con un espíritu materialista y mercantil. , para que al dar tanto valor a cambio de un favor, se puedan comprar ciertos beneficios de la deidad de una manera semimágica;

o, el culto se lleva a cabo junto con prácticas inmorales flagrantes, para divorciar el interés religioso de Jehová de sus requisitos éticos; o, finalmente, el culto se emplea para asegurar el escape del juicio que se avecina o para evitar este último por completo.

Traducido por: David Taype

Si examinamos ahora los pasajes, quedará claro que la presencia de uno u otro de estos tres pensamientos es suficiente para explicar los fenómenos.

Amós 5:25

Amós 5:25 es de interpretación incierta en cuanto al significado de la pregunta propuesta por Dios: '¿Me trajisteis sacrificios y ofrendas en el desierto cuarenta años, oh casa de Israel?' Algunos toman esto como una protesta de parte de Jehová de que el viaje por el desierto demuestra que los sacrificios son innecesarios para asegurar u obtener el favor divino. Esto implicaría que Amós consideró el viaje por el desierto, en contradicción con el Pentateuco, un período de favor divino para Israel. Los críticos profesan encontrar este punto de vista en Oseas y Jeremías, y así dan por sentado que debe ser igualmente el punto de vista de Amós. Pero esto de ninguna manera sigue. Las palabras de Amós deben interpretarse por sí mismas. Si se toma así, la situación adquiere inmediatamente otro aspecto. Su significado natural se convierte en: ¿Tratasteis en el desierto, después de haber sido rechazados por mí, de propiciarme con sacrificios y ofrendas? Si en ese momento no fuiste lo suficientemente tonto como para intentar esto, ¿por qué ahora actúas de acuerdo con este principio? Tal exégesis hace que la pregunta sólo niegue la eficacia del culto como medio para recuperar el favor de Jehová, una vez perdido por el pecado. La ley misma excluye este engaño, cuando no permite que se cubra con sacrificio el pecado cometido con mano alta, y ese fue precisamente el pecado que habían cometido tanto la generación del viaje por el desierto como los contemporáneos de Amós. Las palabras del v. 26 también favorecen esta exégesis, cuando, pasando de la pregunta a la afirmación, Dios procede: 'Sí, habéis dado a luz a Sakkuth, vuestro rey [RV "el tabernáculo de vuestro rey"], y a Kaiwan, vuestras imágenes, vuestras dios-estrella, que habéis hecho para vosotros mismos. Esta traducción del verbo como un tiempo perfecto, 'habéis dado a luz', simplemente excluye que Amós haya considerado el período de tal idolatría como un período de gran favor con Jehová. Es verdad, algunos exegetas traducen el v. 26 como relativo al futuro: 'entonces tomaréis a Sakkuth, vuestro rey', etc., es decir, tendréis que llevar toda vuestra parafernalia idólatra al exilio (cp. RV en el margen).

Traducido por: David Taype

Si bien esta interpretación es posible gramaticalmente, siendo el perfecto tomado como un perfecto consecutivo, de ninguna manera es necesaria, e implicaría una transición inusualmente dura para hacer que la declaración en su conjunto signifique: el viaje por el desierto demostró que los sacrificios no son esenciales. para estar bien con Dios, por tanto, iréis al cautiverio con todos vuestros ídolos. Esta es ciertamente una forma extraña de hablar, que tal vez podría ser tolerada en Oseas; pero en Amos, con su pensamiento estrechamente consecuente, parece extrañamente fuera de lugar. ¡Qué dura sentencia para tan mera opinión equivocada! Y la suave descripción del estado en el desierto, como alguien que demuestra que no es necesario ningún sacrificio, suena extrañamente dócil para Amós con toda su vehemencia de protesta en el contexto. Si, por el contrario, se adopta nuestra exégesis, el contexto precedente también puede interpretarse en el mismo sentido: Dios odia, desprecia sus fiestas, porque estas cosas no pueden detener el juicio, como la gente necia cree que puede hacerlo. hacer. No los sacrificios satisfarán a Jehová, sino la retribución: 'Corra el juicio como las aguas, y la justicia como impetuoso arroyo'.

ISAÍAS 1:10–17

Es un. 1:10–17, suena aún más fuerte que el lenguaje de Amós que acabamos de considerar. Pero en este caso tampoco hay nada que indique que la declaración se entiende como un pronunciamiento sobre el valor o inutilidad de los sacrificios en abstracto. Las palabras '¿quién ha requerido esto de tu mano?' en el v. 12 podría, a primera vista, parecer implicar una declamación divina, 'Nunca lo he requerido', y eso descartaría el origen de la revelación de las leyes sacrificiales. Pero la calificación añadida, 'pisotear mis atrios', muestra claramente lo que quiere decir. La frecuentación ordinaria del templo difícilmente la habría estigmatizado Isaías como pisotear los atrios del templo. El mismo Isaías visitó el templo, como prueba el capítulo 6. ¡Y qué absurdo es imputar al profeta una condena arrolladora de todos los actos aquí enumerados! ¡La oración es una de las cosas que Dios se niega a recibir! Esto por sí solo es suficiente para probar que no estos actos en abstracto, sino algún acompañamiento peculiar de ellos, los hizo inaceptables a la vista de Jehová. Lo que este rasgo asistente es lo indica claramente el profeta. Es la unión de todas estas cosas con flagrante iniquidad. contra 13 debería traducirse: 'No puedo quitar la

iniquidad unida a una reunión solemne'. Cuando oren, Dios no los escuchará. Esto no se debe a que la oración sea mala como tal, sino a que las manos levantadas en oración están 'llenas de sangre'.

Nunca debe olvidarse que en los profetas Dios habla el lenguaje de la indignación ardiente. Si se hubieran añadido toda suerte de salvedades y salvaguardas de las palabras, se habría quebrado toda la fuerza de la denuncia. Lo que exigen los críticos, como necesario para que nuestra exégesis se mantenga, es que el profeta debería haber hecho hablar a Jehová de esta manera: 'Aunque en abstracto no desaprobé el culto ritual, e incluso lo exijo, sin embargo, en la forma en que ofreces para mí no puedo aceptarlo.' Lo que los críticos no han logrado apreciar psicológicamente es el carácter absoluto retórico de la condena. Han hecho de ello una liberación teológica formulada con precisión. Lo que tenemos en tales pasajes es el discurso antropomórfico de alguien cuya indignación se ha despertado hasta el punto de negarse a considerar la cuestión en abstracto o con sutileza de distinciones. Ningún hombre, ningún predicador, verdaderamente capaz de sentir resentimiento contra el pecado, se habría detenido a añadir requisitos en tales circunstancias.

Oseas 6:6

En Hos. 6:6, la diferencia entre los dos miembros de la oración es una diferencia de forma pero no de realidad. El significado no es que cuando se considera la misericordia, Dios rechace absolutamente todo sacrificio ('misericordia y no sacrificio'), mientras que, cuando se trata del conocimiento de sí mismo, Él tiene sólo una preferencia relativa, que no rechaza absolutamente el sacrificio ('conocimiento de Dios más que holocaustos'). Aquí hay simplemente una variación idiomática del mismo pensamiento en ambas cláusulas. La segunda cláusula es una forma de hablar que cualquiera podría emplear: Quiero actos en lugar de meras promesas. Por lo tanto, no debe considerarse más débil que el 'no' que hace al primero, sino interpretarse en armonía con él: Jehová desea el conocimiento de Dios y no el holocausto. El rechazo es absoluto en ambos casos. Pero el punto en cuestión es en qué se basa este doble rechazo. El contexto proporciona la respuesta. Lo que Dios desprecia aquí es el sacrificio como medio para apaciguar su justo desagrado, sacrificio ofrecido

además sin verdadero arrepentimiento. Cuando su bondad es como la nube de la mañana y el rocío que se va temprano, las ofrendas no sirven para evitar el juicio. Por eso los cortó Dios por medio de los profetas, y los mató por la palabra de su boca. Es a esta línea de pensamiento que, por medio de 'por', se une el sexto verso. El jesed aquí apunta de nuevo al falso jesed del v. 4, y el conocimiento de Dios al supuesto conocimiento del v. 3. Cuando las palabras se interpretan así a la luz del contexto, ya no prueban la afirmación de la crítica. teoría.

MIQUEAS 6:6–9

en micrófono 6:6-9 igualmente todo depende de una correcta aprehensión del contexto. La pregunta, '¿Con qué me presentaré ante Jehová?', etc., no la hace el profeta mismo, sino alguien que representa al pueblo. No es permisible desde el principio poner en ella la expectativa de una respuesta negativa, y hacer de esta respuesta negativa la opinión del profeta; No me presentaré delante de Jehová con ninguna de estas cosas. Si es una pregunta hecha por el pueblo, debemos entenderla con toda seriedad; el orador quiere saber cuál sería la forma apropiada de acercarse a Jehová dadas las circunstancias, y hasta qué límite de esfuerzo y gasto debe llegar. La estructura del discurso es dramática. La oferta del hablante en el vers. 6 es inducida por la protesta de Jehová expresada en los vers. 1–5. Jehová tiene una controversia con Israel, cuyo punto es que han sido desagradecidos por antiguos favores recibidos. En respuesta a esta acusación de ingratitud, el profeta presenta al representante del pueblo, quien le pregunta cómo puede enmendar una delincuencia reconocida. Ofrece reembolsar a Jehová mediante un servicio ritual de la clase más excesiva, y conciliarlo mediante una forma pagana de expiación, el sacrificio del primogénito.

El profeta es el tercer orador. Se opone a la doble oferta de los vss. 6, 7, la declaración: 'Él te ha mostrado, oh hombre, qué es bueno, y qué exige Jehová de ti, sino hacer justicia, amar la bondad y andar humildemente con tu Dios'. ¿Implica tal respuesta la desaprobación del sacrificio por principio? La ley misma en ninguna parte representa el sacrificio como un pago suficiente por el favor de Dios. Además de esto, la idea de la prodigalidad en el ritual para compensar la negligencia y la ingratitud del

pasado es ofensiva en toda interpretación correcta del sacrificio. Las palabras, 'Él te ha mostrado, oh hombre, lo que es bueno', etc. no se refieren al tiempo del Éxodo, para dar a entender que estas cosas fueron las únicas cosas que se le enseñó a Israel en ese tiempo, a la exclusión del sacrificio. Se refieren a instrucciones proféticas de fecha posterior.

Se ha sugerido que en las tres cosas nombradas se puede reconocer la carga característica de cada uno de los tres grandes profetas, Amós, Oseas e Isaías. Hacer justicia resumiría entonces el mensaje de Amós, amar la bondad el de Oseas, y caminar humildemente con el propio Dios, el de Isaías.

Amós 4:4

Está lejos de ser cierto que en Amós 4:4, el sacrificio se llama 'transgresión'. La forma de declaración, 'Venid a Betel y transgredid, a Gilgal y multiplicad la transgresión', es verdad, permite esta exégesis. Pero no lo requiere. Las palabras no pierden nada de su sentido cuando la transgresión se encuentra, no en el acto de sacrificar per se, sino en el carácter que este acto había llegado a tener habitualmente en Betel y Gilgal. Sacrificar allí era, dadas las circunstancias, transgredir, y hacerlo profusamente implicaba la multiplicación de la transgresión. Sin duda, la transgresión no puede en este caso, como en Isa. 1:13, han consistido en alguna forma pecaminosa de vida añadida al sacrificio. El contexto en Amós muestra que el pecado debe haber sido algo que interviene en el acto del sacrificio mismo. No podemos traducir: 'Ven a Betel, sacrifica allí, y luego lleva una vida disoluta'. Pero el pecado que aumentaba en la misma proporción que el sacrificio no necesitaba, por tanto, haber permanecido en el sacrificio como tal. Aparte del espíritu ritual erróneo que prevalecía en los santuarios mencionados, no debemos olvidar que precisamente en Betel y Gilgal se servía notoriamente a Jehová bajo la forma de una imagen, y eso bien puede haber viciado todos los sacrificios traídos allí desde el punto de vista del profeta. Esto tampoco equivaldría a negar la legitimidad del sacrificio en abstracto.

La última consideración tendrá que recordarse igualmente al interpretar Amós 5:4, 5. Aquí se establece un marcado contraste entre buscar a Jehová y buscar a Betel o entrar en Gilgal o pasar a Beerseba. En los santuarios

llamados Jehová no se encuentra. ¿Por qué? No necesariamente porque allí se lleven sacrificios, porque eso sucedió en muchos otros lugares en la época de Amós, sino porque a través de su idolatría oficialmente legitimada y la frecuencia de las visitas que se les hacía, se habían convertido en los exponentes especiales de lo que los profetas consideraban el mal. tipo de religión.

Aún menos razón hay para inferir de Amós 8:14 y 9:1 que el profeta considera toda adoración sacrificial como pecaminosa per se. Por el contrario, el pasaje anterior confirma la sugerencia que acabamos de hacer, de que la adoración de imágenes practicada en Samaria, Dan y Beerseba, provocó su ironía. 'Jurar por el pecado de Samaria' no puede significar jurar por el culto de Samaria. El juramento se suele hacer en nombre de un dios y, con menos frecuencia, en nombre de una costumbre o práctica. Probablemente el 'pecado' es aquí la imagen de los samaritanos, aunque pudo haber estado en Betel, porque ese era el santuario oficial de la capital. En la fórmula, 'como vive tu Dios, oh Dan', podemos encontrar una confirmación de este punto de vista en cuanto al 'pecado de Samaria'. Solo en la tercera cláusula leemos de jurar por algo que no es directamente un dios. Aquí también se da la fórmula exacta: 'Como vive el camino de Beerseba'. No es fácil decir qué significa 'el camino' aquí. El uso del verbo 'vivir' nos hace esperar una referencia a algo personal. Pero no hay evidencia, hasta donde sabemos, de que un dios o un ídolo hayan sido designados como 'un camino'. Hay escritores que piensan que 'el camino' puede significar el tipo de religión que se practica en un lugar determinado; aquí: 'la forma de culto de Beersheba'. No se puede probar que este uso de derek para religión (cp. el griego hodos en un sentido similar) haya sido familiar en la época de Amós. Probablemente 'el camino de Beerseba' significa la peregrinación a Beerseba. Uno podría jurar por eso, incluso como los musulmanes de hoy en día juran por la peregrinación a La Meca. Pero, como quiera que se interprete, la frase no apoya la idea de que el profeta quiso decir condenación alguna del sacrificio por principio.

JEREMÍAS 7:21–23

Encontramos, por lo tanto, que en ningún pasaje de los cuatro primeros profetas se denuncia el culto del sacrificio como pecaminoso en sí mismo y

bajo todas las circunstancias. El pasaje más convincente, sin embargo, desde su punto de vista, lo encuentran los críticos en Jeremías, un profeta del siglo VII [Jer. 7:21–23]. Aquí Jehová declara primero, 'Añadid vuestros holocaustos a vuestros sacrificios y comed vuestra carne', y luego explica que en el día en que sacó a Israel de Egipto, no les habló ni les ordenó nada acerca de los sacrificios. Al contrario, estas eran las cosas que Él había requerido: 'Oíd mi voz, y yo seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo, y andad en todo el camino que yo os mando, para que os vaya bien. usted.' Y, sin embargo, un momento de reflexión mostrará cuán difícil es, desde el punto de vista crítico, atribuir a Jeremías la opinión de que la legislación mosaica no imponía exigencias rituales a Israel.

Estos críticos generalmente asumen que Jeremías participó en el movimiento de reforma del Deuteronomio, que impuso el código deuteronómico al pueblo. Ahora bien, Deuteronomio contiene considerable material ritual. Se dice que el código fue un compromiso. Preguntamos: ¿cómo pudo el profeta comprometerse en un asunto que, a su juicio, era una cuestión de principios, más allá del alcance de todo compromiso, a saber, que los sacrificios eran pecaminosos como tales? Wellhausen cree que Jeremías se había separado de este movimiento de reforma, y encuentra en 7:8 una caracterización de sus métodos censurables desde el punto de vista posterior del profeta. 'La pluma falsa de los escribas ha obrado falsamente' sería entonces una palabra muy amarga pronunciada por el profeta contra su propio pasado. Pero aquí habría algo más que una incoherencia culpable; Sería un caso de audacia sin igual atreverse a hablar después de tal cambio de actitud sobre cualquier cosa mandada o no mandada en tiempos de Moisés.

Además, en 17:26 el profeta predice que en caso de obediencia a la ley del sábado, el favor de Jehová se mostrará en esto, que vendrán hombres de todas partes de la tierra para traer a Jehová holocaustos y sacrificios y ofrendas de harina e incienso y ofrendas de agradecimiento De manera similar en 33:11 se predice que en el futuro se volverá a oír en Jerusalén la voz de gozo y de alegría... la voz de los que traen sacrificios de acción de gracias a la casa de Jehová. Será necesario declarar estos pasajes espurios, si Jeremías por principio rechazó toda forma de sacrificio. Por estas razones tendremos que dejar que el pasaje del capítulo 7 permanezca como un enigma irresoluble, o darle otra interpretación.

La referencia a la situación en Ex. 19 señala el camino para su comprensión. Fue en el primer acercamiento de Jehová a Israel con la oferta del berith, incluso antes de que se promulgara el Decálogo; fue en esta reunión temprana de Jehová e Israel que Dios se abstuvo de decir nada acerca de los sacrificios, y simplemente apostó todo el acuerdo entre Él y el pueblo en su lealtad y obediencia a Él [cp. Ex. 19:5]. Entendido así, el profeta quiere afirmar que el berith no descansa en última instancia sobre el sacrificio, sino los sacrificios sobre el berith.

El hecho de que de sus escritos no se pueda aducir ninguna evidencia explícita para la condenación profética del sacrificio, gana en significado al observar que hay declaraciones indudables en las que se condenan ciertas características particulares relacionadas con el culto. En Hos. 10:8 los lugares altos de Samaria son llamados 'el pecado de Israel'. En Hos. 10:10 se dice que los israelitas están sujetos a sus dos transgresiones, es decir, a los dos becerros en Dan y Betel. en micrófono 1:5 leemos en paralelismo: '¿Cuál es la transgresión de Jacob, y cuáles los lugares altos de Judá?' Pero todo esto se refiere a instrumentos de culto; el culto como tal nunca es declarado pecado.

Finalmente, a modo de precaución contra sacar inferencias precipitadas de los pasajes proféticos discutidos, se puede hacer referencia a declaraciones análogas en el Salterio, y en los Salmos que la escuela moderna misma considera como de fecha posterior al exilio, en los cuales, por lo tanto, el Desde el punto de vista crítico, los salmistas no pueden haber tenido la intención de negar la existencia o la procedencia mosaica o la autoridad divina de las leyes del sacrificio (cp. Sal. 40: 6; 50: 7-15; 51: 16-19). Si tal afirmaciones podrían coexistir con la creencia en la aprobación divina y el valor religioso del sacrificio, cuando se realiza con el espíritu adecuado, no hay razón para negar la posibilidad de la misma actitud mental en el caso de los profetas.

PECADO SOCIAL

Junto al pecado ritual de Israel, su pecado social cae bajo la condenación profética. Debido a la tendencia sociológica actual de la religión, este lado del mensaje profético ha atraído una atención considerable. Al principio es

necesaria la cautela de que no podemos esperar demasiada luz de este trimestre sobre problemas sociales y económicos modernos específicos. La situación en los dos casos es demasiado diferente para eso. Los graves problemas económicos de la sociedad moderna surgen en gran medida de causas comerciales e industriales. El pueblo de Israel no era una comunidad comercial ni industrial. Para ellos no existía un problema como el de la relación del capital con el trabajo. Una ilustración sorprendente de esto se encuentra en la regla de que, si bien los israelitas no pueden tomar interés de los israelitas, esto no está prohibido en el trato con extranjeros. Lo que está permitido por razones económicas está prohibido por razones teocráticas: existe una regla superior para el pueblo de Dios que la de la justicia económica [Ex. 22:25; Lev. 25:36; Deut. 23:20; Ezequiel 18:8]. Por lo tanto, son pocos los casos en los que se pueden establecer analogías y hacer aplicaciones de las condiciones antiguas a las modernas.

Un caso excepcional es, quizás, lo que puede llamarse 'el problema de la ciudad'. Amós, y especialmente Miqueas, reconocen que la ciudad, si bien es un acumulador de las energías de la cultura, también lo es de las potencias del mal [Amós 3:9; micrófono 1:5]. En la capital se concentra todo el mal. De ahí que en el futuro todas las ciudades tendrán que dejar de existir [Miq. 2:10; 3:8–12; 4:9, 13; 5:10, 13]. Entonces los hombres se sentarán en la sencillez rural y la seguridad, cada uno bajo su propia vid e higuera, y nadie los atemorizará [4:4]. El Rey Mesiánico no procederá de la ciudad de Jerusalén, sino del pueblo de campo de Belén, como lo hizo originalmente David.

Pero incluso en esta relativa aproximación a uno de nuestros problemas modernos, hay puntos de diferencia. El profeta no tiene en mente como una de las principales causas del mal en la vida de la ciudad la congestión de la población de la que tanto hablan los sociólogos modernos. Es el mal moral lo que está congestionado allí, y no se intenta reducirlo, ni siquiera en parte, a causas físicas. Las ciudades son condenadas por la razón específica de ser instrumentos de guerra, lugares fortificados, tal vez también por ser exponentes de un espíritu de autosuficiencia rebelde frente a Dios [Miq. 5:11; cp. Génesis 4:17]. La polémica profética contra la guerra tiene sólo en un sentido subordinado el motivo humanitario y económico moderno. El motivo es principalmente religioso: Israel debe confiar en Jehová, no en su propia fuerza. Por supuesto, la paz es mejor que la guerra. En los grandes cuadros escatológicos, como Isa. 2 y micrófono. 5 el ideal de paz tiene su

lugar. Las espadas se convertirán en rejas de arado y las lanzas en azadones, pero esto no tiene nada que ver con la maldad de la guerra como tal, excepto en la medida en que se lleve a cabo con crueldad. Está en línea con la idea de que cesará el devorar animales.

La condenación profética del pecado social de Israel no tiene su raíz más profunda en motivos humanitarios. El elemento humanitario no está, por supuesto, ausente. Tampoco podía faltar, pues es tan antiguo como la teocracia. La ley toma a los pobres e indefensos bajo su especial protección. Está de acuerdo con esto, que las principales instituciones de la teocracia, por ejemplo, la del reino, tienen un carácter conspicuamente humano y benéfico. Y encontramos esto preservado y más desarrollado en los profetas. Su reprensión por el pecado social se vincula a la distinción entre ricos y pobres, poderosos y débiles, una distinción que ha sido en todo tiempo el síntoma y la ocasión, aunque no la causa, de la enfermedad social [Amós 2:7; 4:1; 5:11; 6:4–6; 8:4; micrófono 6:12]. La nota de la compasión divina se hace oír claramente en estos pasajes. Pero contra el hecho de que ricos y pobres existen juntos, el profeta no levanta la voz; todos los profetas se habrían suscrito a Prov. 22:2. No se condena la institución de la esclavitud.

Por encima de esta nota de humanitarismo está la nota de resentimiento por la injusticia social, y con esto todo el problema se eleva al ámbito religioso. Porque la injusticia es pecado contra Dios, y ninguna consecuencia, por deplorable que sea desde el punto de vista del hombre, podría igualar el terrible significado del hecho religioso para la conciencia profética. En resumen, no es la circunstancia de que los ricos dañen a los pobres lo que en primer lugar se rebela en la mente profética, sino que lo que escandaliza y excita el resentimiento de los profetas es la influencia de la conducta inicua sobre Jehová y sus derechos. De ahí el fenómeno de que la conducta de los ricos sea condenada en términos igualmente enérgicos incluso cuando no afecta directamente a la suerte de los pobres y los débiles.

Amós denuncia no sólo la violencia y el robo en los palacios, no sólo los tumultos y opresiones en Samaria, peores de lo que están acostumbrados los filisteos y los egipcios [3:9, 10], sino también el vano lujo de los ricos, acostados en sus camas de marfil, festejando en sus banquetes, participando en borracheras, ungiéndose con los mejores ungüentos,

tratando de imitar a David como músicos, manteniendo casas de invierno y residencias de verano, pero, y este es el punto principal, que están a través de todos sus el orgullo de la vida y el lujo olvidados del estado deplorable del pueblo de Dios, y no os entristezcáis por la aflicción de José.

No es la riqueza y el lujo en sí mismos lo que atacan los profetas. Ni siquiera hablan de las cargas sociales, tales como fuertes impuestos y crueles exacciones, sino de la indignidad refleja ofrecida a Jehová por el maltrato social en las personas de Su pueblo. El mismo Amós era un hombre de antecedentes frugales, pero no hay ninguna nota de celos sociales en su denuncia de lo contrario. Su acusación es que la riqueza y el lujo, como los que se observaban en su época, vuelven ciegos a sus poseedores a todos los intereses religiosos superiores. Isaías, que procedía de un estrato social muy diferente y cuya mente real era agudamente sensible a todas las impresiones estéticas, sin embargo emite sobre este punto el mismo veredicto que Amós. No es que ser rico y poderoso sea en sí mismo un pecado. El pecado radica en el deseo desordenado e irreligioso de serlo, que en su afán hace a un lado todas las demás consideraciones [Amós. 8:4, 5].

Todo esto es de importancia, porque marca una gran diferencia entre el mensaje social de los profetas, y mucho de lo que hoy pasa como predicación social. Para el profeta es la pecaminosidad de la mala conducta social, para el predicador social moderno es demasiado a menudo el daño al organismo social, lo que está en primer plano. Los profetas ven los hechos en su relación con Dios, medidos por las normas de la ética y la religión absolutas; el entusiasta de la sociología moderna los ve principalmente, si no exclusivamente, en su relación con el bienestar del hombre. Lo que presentan los profetas es lo religioso en lo social; lo que muchos en la actualidad pregonan es lo social desprovisto o indiferente a lo religioso.

Los rasgos en los que nos hemos detenido hasta ahora son propiedad común de todos los profetas en el período que estamos tratando. Hay dos de ellos, sin embargo, que han puesto con tanta fuerza el sello de su individualidad religiosa sobre la concepción y el tratamiento de ella como para poner en el más fuerte relieve posible el carácter interno del pecado. Estos son Oseas e Isaías. De su doctrina del pecado, por lo tanto, hablaremos por separado.

Traducido por: David Taype

LA DOCTRINA DEL PECADO DE Oseas

Primero, de Oseas. Para él, es la concepción de Jehová como el Señor del matrimonio de Israel lo que en casi todos los puntos ha dado forma a su presentación del tema. Oseas se detiene en el pecado que Israel como unidad ha cometido contra Jehová. El pecado es para Oseas la falta de conformidad con el ideal del matrimonio: afecto y lealtad. Su acusación a Israel dice: 'No hay verdad (es decir, fidelidad), ni misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra' [4:1]. Y correspondientemente, el pecado de Israel se describe positivamente como traición [5:7; 6:7], el hablar mentiras contra Jehová [7:13], el rodearlo con falsedad y engaño [11:12; cp. además 7:16; 10:2]. No sólo que el pueblo transgrede las leyes de Jehová, sino que el considerarlas 'una cosa extraña' constituye la maldad de su conducta; niegan ese derecho especial sobre su obediencia que Dios tiene como su matrimonio-Señor [8:12]. Su pecado es no considerar, temer, conocer a Jehová; han dejado de prestar atención a Jehová [4:10].

La misma idea expresa la figura en la que Oseas describe el pecado de servir a otros dioses. Él llama a esto 'fornicación'. A veces el término debe entenderse en sentido literal, por ejemplo, 4:11, 'La fornicación y el vino deben quitar el entendimiento'. Aquí, sin duda, la referencia es a la prostitución tal como se practica en los santuarios idólatras [cp. Amós 2:7]. Pero en Os. 4:12 'el espíritu de prostitución' es una descripción figurativa de la tendencia idólatra del pueblo: la prostitución coincide con el adulterio. La causa principal de este adulterio radica en el egoísmo sensual. Israel ha retirado su afecto de Jehová. Como Él los llamó (más Él los llamó), así (más) se alejaron de Él; sacrificaron a los baales, quemaron incienso a imágenes talladas [11:2]. Ya no sabían que Jehová los había sanado [11:3]. Su corazón estaba exaltado, se habían olvidado de Él [13:6]. A lo que Jehová le había dado: 'Iré tras mis amantes que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mi bebida' [2:5].

Israel debe amar a Jehová supremamente por Su propio bien, y debe buscar las bendiciones externas solo porque en ellas Su amor se expresa. Tal como están las cosas, sucede todo lo contrario, la gente solo se preocupa por los regalos y es indiferente al Dador. 'Sacrifican sobre las cumbres de los montes, y queman incienso sobre las colinas, debajo de las encinas y

álamos y encinas, porque su sombra es buena' [4:13]. Las tortas dulces de pasas, de las cuales 3:1 dice que las aman, son la figura de este culto sensual. Porque inspirado por este motivo, florece en tiempos de abundancia: 'Israel es una vid frondosa que da su fruto; conforme a la multitud de su fruto ha multiplicado sus altares; conforme a la prosperidad de su tierra ha hecho hermosas columnas' [10:1]. Cuando cesan la abundancia y la prosperidad, la lealtad cambia ligeramente de un dios a otro; 'Iré y volveré a mi primer marido, porque entonces me iba mejor que ahora' [2:7].

En cuanto al culto, Oseas condena el espíritu egoísta en el que se lleva a cabo, y esto por la única razón de que vicia la relación entre Israel y Jehová desde la raíz misma. Este tipo de polémica es peculiar de Oseas. Lo que trae Efraín es sólo un afecto fugaz. Su jesed es como la nube de la mañana y como el rocío que se va temprano [6:4]. Jehová no aceptará tal servicio; pertenece al paganismo. Por eso el profeta dice que ella ha amado el salario de la prostitución religiosa en cada piso de maíz. Ella se ha vendido a los dioses extraños por el producto de la tierra [9:1].

Pero el mismo principio determina la opinión de Oseas con respecto al pecado social y político de Israel. El profeta traza una conexión entre la infidelidad del pueblo a Jehová y la disolución de todos los lazos sociales. Esta es la secuencia de pensamiento en 4:1, 2. Por cuanto faltan en la tierra la fidelidad, la misericordia (hacia Dios) y el conocimiento de Dios, por tanto, también en el trato entre hombre y hombre, no hay sino juramento y quebrantamiento de la fe y muerte. y robar y cometer adulterio; se exceden y la sangre toca la sangre. Donde no se mantiene sagrada la unión religiosa con Jehová, ningún matrimonio humano puede estar seguro. La sensualidad produce la prostitución religiosa, y la prostitución religiosa nuevamente se convierte en prostitución física [4:11, 14].

El pecado de luchar por las riquezas y el lujo, que Amós condena por razones más obvias, Oseas lo considera como una alienación del amor de Jehová. Entonces debemos entender 12:7-9, donde Jehová acusa a Israel de este pecado, y luego, a modo de explicación, declara: 'Yo soy Jehová tu Dios desde la tierra de Egipto', es decir, he permanecido fiel ; os habéis vuelto infieles. Se han vuelto como los cananeos, es decir, como los fenicios, los traficantes del mundo antiguo. Han perdido su vocación teocrática al

esforzarse por dedicarse al comercio. Y su comercio era deshonesto; había en sus manos balanzas de engaño [12:7].

Finalmente, en lo que dice Oseas sobre el pecado político de Israel no es difícil rastrear la influencia del mismo principio. Un pecado característico es, en su opinión, 'el orgullo de Israel' [5:5; 7:10]. Esta es la altivez nacida de la autosuficiencia, lo opuesto a ese espíritu de dependencia que debe caracterizar el comportamiento hacia Jehová. Ante todo, es un acto de deslealtad, cuando Efraín busca ayuda con Asiria, cuando Dios debería ser su Salvador [5:13]. Y, habiendo abandonado una vez a Jehová, su corazón se ha vuelto tan vacío de todo apego constante, que, mientras intriga con Asiria, al mismo tiempo busca el favor de Egipto [8:9; 12:1]. Como paloma tonta revolotea Efraín; llaman a Egipto, van a Asiria [7:11]. Oseas no habla positivamente de la fe, como lo hace Isaías, pero esta reprensión del orgullo de Israel muestra que la esencia de la gracia le es familiar.

Entre los pecados políticos de Israel, el profeta da además un lugar destacado a la forma en que trataron la institución del reino. No es que rechazara el reino por principio, como afirman algunos expositores. Esto sólo se puede mantener extinguiendo 3:5. Si estas palabras son genuinas, entonces Oseas debe haber considerado a la dinastía davídica como la única legítima para Israel. Pero es igualmente incorrecto suponer que condenó a ciertos gobernantes individuales del reino del norte solo por razones individuales. Los términos en los que habla son demasiado generales para eso. No es tanto lo que hicieron los reyes, sino más bien lo que hizo Israel con la realeza y los reyes, lo que encuentra la desaprobación del profeta. Y lo desaprueba, porque estaba basado en una mala actitud hacia Jehová [8:4; 13:10]. El reinado fue fundado en el orgullo de Israel. Esto se aplica no solo a los reyes posteriores, que se sucedieron rápidamente; se aplica a todas las dinastías sucesivas que había visto el reino del norte. Oseas habla en términos igualmente condenatorios del reinado de Saúl, porque tuvo su origen en el mismo espíritu [9:9; 10:9]. Sólo escapa el reino de David, porque fue claramente iniciado por Jehová, instrumento de la salvación que deseaba dar a su pueblo.

Porque viendo así el pecado desde el único principio de la infidelidad a Jehová, Oseas llega a una concepción profunda de su carácter como disposición, como poder esclavizante, como algo más profundo y grave que los actos de transgresión aislados. Es una inclinación que hace que sus

víctimas sean incapaces de reformarse [5:4; 7:2]. El 'espíritu de fornicación' está dentro de ellos, están inclinados a la reincidencia [11:7]. 'Efraín es un pastel no volteado'; permanece despreocupado en el lado equivocado, ya quemado, por más desastrosas que puedan ser las consecuencias.

LA DOCTRINA DEL PECADO DE ISAÍAS

Volvamos ahora a Isaías y su concepción del pecado. Asimismo, revela un punto de vista claramente propio. En general, es lo más profundo que la revelación del Antiguo Testamento tiene que enseñar sobre el pecado. Lo que la idea del matrimonio-berith es para Oseas, que el pensamiento de la gloria de Jehová es para Isaías. El pecado se le aparece ante todo como una infracción del honor de Dios. Por eso se denuncian las prácticas idolátricas del pueblo. Dios ha abandonado a Israel, porque están llenos del oriente (quizás la enmienda 'con adivinación', qesem por qedem, sea preferible), y adivinos como los filisteos [2:6; 8:19]. Nótese cuidadosamente cuál es para Isaías el rasgo ofensivo de este tipo de pecado. Tales prácticas son un desaire a la divinidad de Jehová. Es Su derecho suministrar toda la enseñanza e información de este tipo a Su pueblo. Deben caminar en Su luz, estar siempre abiertos al influjo de la verdad divina [2:5]. El ideal en la mente del profeta es que Israel como un todo vivirá en tal comunicación ininterrumpida con Jehová, como él estaba consciente de poseer para sí mismo (nótese el plural 'vamos a caminar'). Lo que poseen, o se imaginan poseer, es una caricatura de la revelación.

De la misma manera, la idolatría es una caricatura de la religión en general, muy deshonrosa para Dios. 'Su tierra está llena de ídolos; adoran la obra de sus propias manos, lo que han hecho sus propios dedos' [2:8]. Que el pueblo de Dios sea capaz de cambiar al Dios vivo por algo sin vida, fabricado por ellos mismos, le parece al profeta el colmo de la irreverencia y la irreligión. Subjetivamente, la característica ofensiva de este tipo de pecado consiste en su influencia humillante y degradante sobre el hombre [2:9]. La verdadera grandeza del hombre consiste en el servicio de Jehová; siendo éste abandonado por la idolatría, se produce un abatimiento universal. Los ídolos son, desde el punto de vista del profeta, lo opuesto a todo lo que representa Jehová. Como Jehová es el Santo, los ídolos

contraen, por así decirlo, una especie de impiedad positiva; deben ser contaminados, ser deshonrados [30:22].

Sin embargo, no es a través de formas paganas de adivinación y el culto a los ídolos solamente que Israel ha deshonrado a Jehová. En 2:7 el lujo, la riqueza y el orgullo militar se encuentran entre la adivinación y la idolatría, y la combinación es muy significativa. La vida lujosa y desenfrenada es condenada desde el punto de vista de que produce descuido y olvido de Dios. Aquellos judíos que se levantan temprano en la mañana para seguir la bebida fuerte, y trasnochan hasta que el vino los inflama, cuyas fiestas son arpa y laúd y pandero y flauta, esos son los que no respetan la obra de Jehová, ni han considerado la operación de Sus manos. La obra de Jehová aquí es Su obra en la historia, los asuntos trascendentales que Él está resolviendo con respecto a la suerte de Su pueblo. Todo hombre verdaderamente religioso debe tener los ojos y los oídos abiertos a lo que presagia el curso de la historia. Isaías ha formulado aquí claramente la idea de que la historia es una revelación de Jehová, en la que no hay lugar para el accidente o la confusión. Es primordialmente, por supuesto, la tarea del profeta observar lo que se está desarrollando. Pero la tarea específica del profeta está destinada a ser universalizada. Si Israel hubiera cumplido con este requisito, podrían haberse adaptado a los eventos venideros y haber escapado. Pero van en cautiverio por falta de conocimiento [5:13].

Isaías habla una y otra vez del pecado de la intoxicación [5:11, 12, 22; 22:2, 13; 28:1, 3, 7]. Especialmente el último de estos pasajes es extremadamente realista en su descripción de las borracheras de los sacerdotes y profetas. El profeta, por supuesto, no condena el uso del vino como tal. Por el contrario, algunas de sus figuras más nobles se derivan de él [1:22; 5; 16:8–10; 18:5; 25:6]. Pero la embriaguez es irreligiosa y degradante, porque oscurece la percepción de las realidades espirituales divinas en el hombre, y así lo embrutece. Los borrachos de Jerusalén 'erran por el vino y por las bebidas fuertes se descarrían; yerran en la visión, tropiezan en el juicio' [28:7].

Una forma igualmente prominente de pecado con este profeta es el orgullo. Isaías habla de la altivez de los ojos del hombre, de la altivez de los hombres [2:11, 17], y de cosas en general en la tierra que son altivas, soberbias y engreídas, vss. 12–15. Las hijas de Sion son altivas y andan con el cuello estirado y los ojos lascivos. La gloria y la pompa de los israelitas deben ser humilladas [5:14]. 'Efraín y los habitantes de Samaria dicen con orgullo y

con altivez de corazón: 'los ladrillos cayeron, pero edificaremos con piedra labrada; los sicomoros son talados, pero los reemplazaremos por cedros' [9:9, 10]. Del orgullo del intelecto habla 5:21. El orgullo basado en la riqueza y la pretensión estética también recibe reproches. El mismo Isaías respondía a todas las cosas de belleza y grandeza que el mundo presentaba ante sus ojos. Y, sin embargo, condena la plata y el oro, los hermosos cuadros, la ropa fina de las hijas de Sion, tan detalladamente descritos en 3:16–24. La belleza, estimada sin religión, atenta contra la gloria de Jehová. Tomar cualquier objeto natural o producto del arte, destinado a reflejar la belleza divina, para ponerlo al servicio de la magnificación de la criatura, es una especie de impiedad. El orgullo y la vanidad están íntimamente relacionados entre sí. El orgullo es vanidad, en la medida en que no hay valor real ni grandeza detrás de él.

El orgullo, sin embargo, no se encuentra solo entre Israel. Para Isaías no importaba si los jactanciosos eran los pequeños grandes de Judea o los poderosos monarcas del Este. Porque el asirio pretende que con la fuerza de su mano ha hecho cosas, y con su sabiduría traspasó los límites de los pueblos, castigará Jehová el fruto de la altivez de corazón del rey de Asiria, y la gloria de su altiva mirada. 10:12]. La encarnación más alta que había encontrado este pecado de soberbia, a la visión de largo alcance de Isaías, estaba en aquel Rey de Babel, que decía en su corazón: 'Exaltaré mi trono sobre las estrellas de Dios, me sentaré sobre el monte de congregación (la montaña mítica, donde se reunían los dioses), en los confines del norte; Subiré sobre las alturas de las nubes; Seré como el Altísimo.' [14:13, 14]. El orgullo es, en esencia, una forma de autodeificación. El pecado satánico, un tipo de Satanás, se ha encontrado en el Rey de Babel así descrito [cp. 14:12; Apocalipsis 9:1], y debido a que aquí se llama al Rey lucero de la mañana, el nombre de Lucifer ha sido transferido de él a Satanás.

Otras formas de pecado castigadas por Isaías son la avaricia y la opresión [3:12, 15; 5:7, 8, 23]. Con esto estamos familiarizados por Amós y Oseas. La prosperidad comercial de la primera parte del ministerio de Isaías fomentó este mal. Durante los primeros siglos de su asentamiento en Canaán, los israelitas eran un pueblo puramente agrícola. Más tarde, sin embargo, surgió entre ellos una clase comercial. Como la estructura de la sociedad seguía estando basada en la agricultura, el aumento de la riqueza significó la adquisición de vastas propiedades territoriales. Los ricos convirtieron a los pobres en sus deudores y luego los expulsaron de sus antiguos estados.

Ahora bien, el uso de la tierra tenía entre Israel un significado religioso. Jehová es Señor de toda la tierra. Da al pueblo sólo el usufructo de la tierra. La acumulación de tierras en manos de unos pocos, por lo tanto, no sólo era un mal ético porque se realizaba por medios sucios, ni un mero mal social porque producía una gran disparidad, sino que era igualmente un mal religioso porque privaba al pobre de la base misma de su existencia religiosa. Privado de su tierra, ya no podía traer sus diezmos, ni sus primicias, ni sus sacrificios; ya no podía participar en la celebración de las fiestas. Por eso Isaías llama ay de los que juntan casa con casa, para que habiten solos en medio de la tierra [5:8]. Que el motivo de Isaías es, al menos en parte, religioso, puede verse en 3:13-15. Jehová aquí entra en juicio con los ancianos de su pueblo, porque se han comido la viña. Cap. 5 arroja luz sobre esto; se llama la viña, porque en realidad es propiedad de Jehová. Los pobres son llamados el pueblo de Jehová. Ya aquí podemos observar el matiz religioso que adquiere gradualmente la palabra [10,2; 11:4; 14:30–32].

EL PECADO DE ISRAEL SEGÚN LA VISTA HISTÓRICA DE LOS PROFETAS

En conclusión, debemos mirar las declaraciones proféticas sobre el pecado de Israel desde un punto de vista histórico. ¿Qué luz arrojan sobre el estado y curso de la religión de Israel en el período preprofético? ¿Aparecen estos pecados y errores a los profetas como una etapa inferior de desarrollo, completamente natural e inevitable en el tiempo anterior a que surgiera la religión profética más pura? Esta es la visión crítica.

Se admite por todas partes que los escritos históricos del Antiguo Testamento lo contradicen en casi todas las páginas. Su testimonio es que hubo:

(a) un comienzo relativamente perfecto y puro de la religión de Israel en la revelación;

(b) una caída casi inmediata de esto;

(c) un esfuerzo por parte de los profetas para recuperar la nación.

Traducido por: David Taype

Lo que afirman los partidarios de la hipótesis crítica es que los escritores o redactores de estos libros históricos, bajo la influencia de puntos de vista ahistóricos, manipularon las fuentes de tal manera que estos libros ya no reflejan el curso real de los acontecimientos, sino un totalmente diferente, curso imaginario de los acontecimientos, interpretado desde el punto de vista legalista ortodoxo subsiguiente.

Ahora lo que nos interesa es si los profetas dan un relato de la historia de Israel antes de su propio tiempo que concuerda con la representación crítica, o uno que concuerda con este testimonio de los libros históricos.

El punto en cuestión debe formularse claramente. La cuestión no es si la religión popular constituyó o no una forma de creencia y práctica inferior a la que representaban los profetas. Que lo hizo no admite negación. La masa del pueblo vivía religiosamente en un plano bajo. Podemos ir más lejos que esto. Esto no se limitó al período o coyuntura particular en el que surgieron los profetas; tal había sido la condición de la masa durante mucho tiempo antes. Su religión real bien puede haber tenido muchas de las características que los críticos le atribuyen. Incluso podemos decir que, a través de la crítica controversia con los wellhausenianos, nuestros ojos se abrieron por primera vez a esto en toda su extensión. Comprendemos mejor ahora que durante todo el curso de la historia del Antiguo Testamento el elemento sobrenatural introducido por la revelación tuvo que hacer la guerra a las tendencias paganas del pueblo. Y, dado que ninguna práctica falsa puede existir a largo plazo sin reaccionar sobre creencias y concepciones, un culto pagano debe haber tenido como correlato un credo pagano. Hasta ahora, nosotros y los críticos no tenemos por qué discrepar ampliamente en cuanto al estado de cosas descrito en los escritos proféticos.

Pero la diferencia entre ellos y nosotros se refiere a la cuestión de si, frente a esta religión popular, existió o no una mejor tradición histórica, que se remonta a la antigüedad, a la que los profetas podrían apelar, y sobre la base de la cual podría acusar a la masa de apostasía. ¿Oponen los profetas a las prácticas y creencias degradadas de su tiempo otro tipo de religión, simplemente porque es mejor y propia, o porque es la única religión legítima en Israel? ¿Apelan a sus propias convicciones, en cuanto a verdades intuitivas, en los juicios pronunciados y en los ideales establecidos, o recurren a una norma fijada antes?

Traducido por: David Taype

Pero incluso esto no es suficiente para formular el punto en cuestión. En cierto sentido, incluso nuestros oponentes admiten que la religión popular en los días de los profetas representó un declive de un mejor estado anterior. Se cree que los hebreos en su período nómada, antes de entrar en la vida de Canaán, habían tenido una forma de religión mucho más simple que después. Al adoptar muchas de las costumbres de los cananeos, se deterioraron. Había habido un proceso descendente. La religión sencilla y austera del desierto había sido sustituida por la religión sensual y lujosa de los habitantes de la tierra. Pero lo que los profetas predicaron, según los críticos, no era idéntico a esta religión nómada primitiva. Difería de él como lo ético difiere de lo subetico, lo espiritual de lo naturalista. De modo que, si bien en un sentido la religión popular era una religión degenerada, en otro sentido, en comparación con la religión profética, también era una etapa inferior de evolución. Nunca antes había habido algo como esos puntos de vista de los profetas. En consecuencia, la pregunta debe formularse de la siguiente manera: ¿Enseñan los profetas que el pueblo se había apartado de una fe relativamente mejor, o afirman que se habían apartado de una norma absoluta, impuesta en el pasado por Jehová y en sustancia idéntica a su propia enseñanza profética?

Al intentar responder a esta pregunta, observamos, en primer lugar, que los profetas acusan al pueblo de apostasía de una religión legítima que les fue revelada en la época del Éxodo. Este es el testimonio de Amós 2:10; 3:1; 5:25; 9:7. También está implícito, como hemos visto, en lo que Oseas enseña sobre el origen de la unión matrimonial y la ley matrimonial resultante de ella, en el mismo período. El pecado de Israel se remonta, no solo al tiempo de la secesión de las diez tribus, ni solo al tiempo de Saúl ('los días de Gabaa' 10:9), sino al tiempo antes de que entraran en Canaán [9:10] . Isaías tiene numerosas referencias a un pasado mejor, cuando las condiciones religiosas estaban más cerca del ideal. Esto se refiere aproximadamente al tiempo de David [1:21, 26]. Pero se remonta más atrás al tiempo del Éxodo y el viaje por el desierto [4:5; 10:24; 10:26; 11:16]. El primer padre de Israel ya pecó, y sus intérpretes transgredieron contra Jehová [43:27]. Dios sabía desde el principio que Israel era muy traicionero, llamado transgresor desde el vientre [48:1–8, especialmente el verso 8]. Inmediatamente después de la redención de Egipto, se rebelaron y entristecieron al Espíritu Santo de Dios, de modo que se convirtió en su enemigo y peleó contra ellos [63:10]. Miqueas también apela a los actos

salvíficos de Jehová en el tiempo del Éxodo, y los apela para llamar a Israel de nuevo a la obediencia. Jehová envió a Moisés, Aarón y Miriam delante de ellos y les hizo saber lo que es bueno [6:3–8].

Los profetas ven la condición religiosa del pueblo, no sólo como degradada y deplorable, sino como una condición culpable. No es necesario señalar esto en detalle; la amenaza de juicio en su contra es inconcebible bajo cualquier otro supuesto. La indignación moral que tiñe con tanta fuerza sus discursos sólo puede haber surgido del conocimiento de que se trataba de una transgresión deliberada.

Los profetas identifican este viejo ideal del que Israel se ha apartado con su propia enseñanza. En ninguna parte hacen una distinción entre lo que Jehová exigió una vez y lo que exige ahora. Ninguno de los profetas revela jamás que su enseñanza se le aparece a la luz de una innovación. Aunque sabían que su enseñanza marcaba un avance sobre lo que había antes, nunca indicaron que hubiera un avance en los principios defendidos. Por estos principios constantes juzgan la conducta de Israel. Pero no sólo eso, explícita y positivamente también hacen la identificación entre su propio mensaje y el anterior. Oseas dice que en tiempos pasados Jehová cortó a Israel por medio de los profetas, y los mató con las palabras de su boca, porque deseaba misericordia y no sacrificio, el conocimiento de Dios y no holocaustos [6:5, 6]. Por un profeta Jehová sacó a Israel de Egipto y por un profeta fue preservado, [12:13]. Israel respondió al acercamiento de Jehová a ella en los días de su juventud [2:15].

Es lo mismo en Amós. Cuando Jehová conoció a Israel entre todas las familias de la tierra, fue para que entre ellos se cultivara la justicia [3:2]. Israel fue originalmente un muro hecho con una plomada; cuando Jehová luego lo encuentra de otra manera, esto se debe a la desviación de la antigua rectitud [7:7]. Amós incluso declara que la misma falta de respuesta e impenitencia que encontró con la enseñanza profética de su época, caracterizó al Israel de generaciones pasadas [2:9–12]. Los profetas anteriores habían predicado en la misma línea que él mismo siguió en su predicación. Es porque Israel los ha rechazado, que ahora es enviado a anunciar el juicio. El Israel anterior había dicho a sus profetas: 'No profeticéis'. Amos siente fuertemente su continuidad con ellos en cuanto a la sustancia del mensaje. Estos profetas de la antigüedad deben haber proclamado verdades desagradables, de lo contrario no podría haber

habido la misma reacción desagradable. Y esto sólo podía significar que ellos, de la misma manera que Amós, insistieron en la naturaleza justa de Jehová y predijeron un juicio.

Esto retrotrae el conocimiento de las demandas éticas de Jehová a un tiempo mucho más antiguo que el de Amós. Isaías representa de manera similar todo lo que Jehová ha hecho a su viña como hecho con el propósito de cosechar buenos frutos, a saber, el fruto de justicia [5:7].

La actitud asumida por los profetas hacia el pueblo excluye la idea de que hayan sido conscientes de la innovación en la fe tradicional de Israel. Apelan audazmente a la conciencia popular, mientras que al mismo tiempo atacan la religión popular. Amós, al describir lo que había ocurrido en relación con el Éxodo, incluido el levantamiento de profetas impopulares, pregunta: '¿No es así, oh hijos de Israel?' [2:11]. Esto significa algo más que se le pide al pueblo que reconozca la historicidad de los hechos; la apelación es a su conciencia de favores despreciados. Esta forma interrogativa de razonar con la gente es característica de Amós; 5:25; 6:2; 9:7. El último de estos pasajes da por sentado que el pueblo cree en el control de Jehová sobre la historia de otras naciones además de Israel.

Pero los profetas no solo esperaban que la conciencia popular diera al menos un consentimiento teórico a su posición; hasta cierto punto, este asentimiento debe haberse dado realmente; en otras palabras, la gente debe haberse sentido históricamente equivocada. No hay rastro alguno de una actitud defensiva asumida por el pueblo, que sin embargo hubiera sido inevitable si los profetas hubieran predicado una nueva doctrina. No son pocos los pasajes que nos dan atisbos de la lucha entre los profetas y el pueblo, pero en ninguno de ellos se acusa a los profetas de ser innovadores o iconoclastas con respecto a la fe tradicional de Israel [Amós 7:11–17; hos. 9:8, 9; Es un. 28:1–13; 30:10, 11; micrófono 2:6–11]. ¿Cómo pudo Amos haber adoptado alguna vez la forma interrogativa de hablar comentada, si se hubiera enfrentado a una audiencia escéptica y contradictoria?

Podría decirse que los profetas cuyos escritos poseemos no eran historiadores, que su objetivo no era dibujar un cuadro fiel de los tiempos con sus fuerzas y tendencias en conflicto, sino más bien presentar su propio lado en la controversia, y que al recibir su testimonio sin repreguntas hacemos injusticia al pueblo. Pero esta respuesta no puede invalidar el

argumento anterior. Porque, a menos que los profetas hayan eliminado u obliterado a propósito todo rastro de este aspecto histórico de la controversia, debemos esperar encontrar rastros de ello en su registro.

[D] EL JUICIO Y LA RESTAURACIÓN: ESCATOLOGÍA PROFÉTICA

LAS OPINIONES DE LA ESCUELA DE CRÍTICA DE WELLHAUSEN

Según la escuela de crítica de Wellhausen, la escatología se asemeja al monoteísmo ético del Antiguo Testamento en este sentido, en que es una creación específicamente profética. Esto implica que, así como no había monoteísmo ético antes del período profético, tampoco había escatología. Y así como se ha ideado una hipótesis explicativa para explicar el origen de la primera a partir de factores históricos y psicológicos, así se ha construido una para explicar sobre la base de causas similares el surgimiento de una escatología entre Israel. La diferencia, dicen los críticos, es que en la construcción de su monoteísmo ético los profetas fueron más cabalmente éticos y espirituales que en la construcción del esquema escatológico. Mientras que la enseñanza ética, en cuanto a su sustancia, tiene una validez perpetua y un significado eterno, el marco de la escatología tiene mucho de perecedero. En la mente de los profetas se trataba, sin duda, en gran parte de una cuestión de expectativas fantásticas. En la secuela, sin embargo, demostró un gran potencial. De hecho, se ha convertido en la fuente de la cosmovisión sobrenaturalista, teológica y metafísica a la que se ha unido la religión bíblica. Todo lo que hay en el cristianismo más allá del idealismo ético y de la espiritualidad sentimental, todo lo que trasciende la vida presente y el desarrollo evolutivo de las cosas, todo lo que cuenta desde un comienzo definido de la creación y espera un final definitivo de las cosas y, finalmente, todo lo que se adhiere a la interpretación mesiánica de Jesús, y ha hecho del cristianismo histórico una religión realista, concreta, fáctica, colocándose en el centro del desarrollo del mundo, todo esto en última instancia brota de esta única fuente. Por lo tanto, la escatología, como la predicaron los profetas, se ha convertido en lugares críticos no solo en un problema para la explicación, sino también en un objeto de crítica.

Dado que el monoteísmo ético y la escatología son dos cosas más o menos incompatibles, la inclinación natural, desde el punto de vista crítico, fue

magnificar el primero y minimizar el segundo, al menos en la medida en que los primeros profetas, los grandes héroes de la ética de la religión, están preocupados. Mucho material de carácter escatológico es eliminado por métodos divisivos de los escritos de Isaías y Miqueas especialmente, en menor medida también de las profecías de Amós y Oseas. En opinión de la escuela crítica, estos libros no se derivan, como libros, de los hombres cuyos nombres llevan, sino que son cristalizaciones posteriores en torno a núcleos de material original y auténtico. En el largo proceso de redacción han sufrido gran parte de la acumulación que se supone que ha venido a través del impulso escatológico. Las profecías originales pueden haber tenido una mezcla moderada de este tipo de material, pero el abundante crecimiento que se deleita en las colecciones actuales es de origen posterior. Este principio encuentra especial aplicación a las piezas promisorias que se encuentran dispersas en el material pesimista denunciatorio. Si distinguimos en la escatología desarrollada entre los dos hilos de amenaza y de esperanza, entonces se supone que el hilo de amenaza ha sido mucho más autóctono en la profecía que el de esperanza. En épocas posteriores, sin embargo, el elemento de amenaza también se elaboró fuertemente, al igual que el elemento de esperanza. En la predicación original de hombres como Amós y Oseas era, si no menos intensa, por lo menos más sobria y sujeta al motivo ético.

Los críticos hacen una distinción entre las dos ramas de la 'escatología de la aflicción' y la 'escatología de la prosperidad' en cuanto a su precedencia de origen en la mente profética. La escatología de la aflicción estaba siempre en primer lugar y permanecía en primer lugar en el orden, incluso después de que la otra hubiera ocupado su lugar a su lado. La escatología del dolor fue el producto natural de la indignación ética de los profetas ante las corruptas condiciones morales y religiosas que encontraron prevalecientes. Todo merecía ser barrido a un lado en una gran catástrofe abrumadora. De esto, a la convicción de que así sería, no había mucha distancia. La histórica conjunción de fuerzas favoreció la expectativa. Por supuesto, tal catástrofe podía medirse tanto en términos de intensidad como de alcance por el apremio del resentimiento en el corazón del profeta.

Aún así, se cree que los términos en los que los primeros profetas describieron el ay venidero siempre se derivaron de la esfera política nacional. Su escatología era militar. Algún poder terrestre sería el instrumento para ejecutar el juicio de Jehová, y lo que hizo consistiría en

convulsiones y derrocamiento nacionales. Más tarde, debido a la afluencia de todo tipo de ideas de origen mitológico de Oriente, esta imagen militar se mezcló con elementos cósmicos, y resultaron esquemas mucho más complicados. Cuando y en la medida en que esto se produjo, se hizo el paso de la escatología a lo que se llama apocalíptico. Ezequiel marca la incisión a este respecto. Posteriormente, este elemento mitológico y cósmico se introdujo retroactivamente en los profetas anteriores, de modo que la diferencia ya no es claramente perceptible.

Pero los profetas no eran enteramente heraldos de aflicción. No pudieron evitar seguir siendo patriotas, y tenían más apego tradicional a la antigua religión de Israel de lo que ellos mismos sabían. Por lo tanto, sus propias predicciones de aflicción provocaron en ellos una reacción, y comenzaron a suavizarlas al tener en perspectiva un futuro de restauración al favor de Jehová y bienaventuranza. En esto también se deslizaron más tarde los mismos elementos mitológicos que se habían mezclado con la escatología del dolor. Hubo, sin embargo, un tiempo al principio cuando el dolor ocupaba el campo solo. Los primeros profetas fueron profetas de calamidades pura y simplemente, e incluso encontraron la distinción entre ellos y los falsos profetas en esta característica, que los falsos profetas profetizaron cosas agradables por venir.

Tal es la construcción wellhauseniana del origen de la escatología profética. Últimamente ha perdido su monopolio en los círculos críticos por la influencia de la arqueología babilónica sobre la interpretación del Antiguo Testamento. Las opiniones de hombres como Gunkel y Gressman han comenzado a suplantarla. Estos hombres afirman que existió desde la antigüedad una escatología en el Oriente, y que la creencia hebrea, como fue influenciada desde este lado en muchas otras cosas, no puede haber dejado de serlo en materia de escatología. Los hebreos sabían de estas cosas mucho antes de que surgieran los grandes profetas. Y los mismos profetas sabían de ellos y los incorporaron a su mensaje. Estos elementos fueron desde el principio mitológicos y cósmicos.

La diferencia entre el punto de vista de Wellhausen y este punto de vista modificado es que la llegada de las ideas de Oriente ahora se ubica en una fecha mucho más temprana, tan temprana en verdad, que se cree que, antes de que los profetas las manejaran, las ideas se habían convertido en bastante asimilado por los hebreos. Al principio los profetas les dieron un

uso ético y religioso. En una etapa posterior, el material rancio superó su poder de adaptación y las ideas fueron apreciadas y estudiadas por su propio interés inherente.

Se sentirá que este cambio de opinión crítica marcó inmediatamente una diferencia importante en la evaluación de la enseñanza escatológica de los primeros profetas. En dos aspectos se cambió el método de tratamiento. En primer lugar, el mero hecho de que una profecía fuera promisoria y consolatoria ya no se consideraba perjudicial para su autenticidad. Amós podía prometer y consolar, al igual que Isaías, porque el material estaba al alcance de la mano y había adquirido una especie de tradición e independencia que facilitó su introducción en todas partes. No se requería ningún motivo especial. Pertenecía al espíritu general de profetizar. Gran parte del material recientemente descartado como indigno de los profetas éticos unilaterales fue así reclamado. Y lo mismo se aplica a la llamada corriente mitológica y realista de los escritos proféticos. Ya no había ocasión de atribuir su introducción a una moda posterior de la apocalíptica.

LA ENSEÑANZA ESCATOLÓGICA DE LOS PROFETAS

Después de esta breve orientación podemos ahora estudiar con igual brevedad la enseñanza escatológica de dos profetas, Oseas e Isaías. Es suficiente tratar con Amós y Miqueas solo como referencia lateral, porque el material que se encuentra en estos se encuentra en gran medida en los otros dos de la misma manera. Los dos temas que tenemos que tratar pueden llamarse la doctrina del juicio y la de la restauración. Para justificar la caracterización de estos como escatología, debemos señalar claramente cuál es la diferencia específica de la escatología desde el punto de vista bíblico. En abstracto, podría parecer más apropiado encajar las crisis descritas por los profetas con el movimiento general de altibajos de la historia, cada una de las cuales está coordinada con los eventos anteriores y posteriores. Pero esto pasaría por alto el punto mismo de la peculiaridad escatológica. Esto consiste en que las crisis descritas no son trastornos ordinarios, sino que conducen a un orden permanente de cosas, en el que se reposa la visión profética. Finalidad y consumación forman la diferencia específica de lo profético, como de toda otra escatología bíblica. El juicio predicho es el juicio, y la restauración es la restauración del fin.

Otra peculiaridad a tener en cuenta es en realidad una consecuencia de la que acabamos de mencionar. Cada vez que los profetas hablan en términos de juicio, inmediatamente la visión del estado de gloria se impone a su vista, y concatenan los dos de una manera totalmente independiente de los interludios cronológicos. Isaías une a la derrota de los asirios bajo Senaquerib las imágenes inigualables de la gloria del fin, y podría crearse la impresión de que el último estaba esperando al primero, para hacer su aparición inmediata. La visión se 'acelera' bajo sus ojos. La filosofía de este escorzo de lo más allá de la perspectiva es una de las cosas más difíciles en la interpretación de la profecía tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Aquí no podemos detenernos más en ello.

OSEAS

La forma de la descripción del juicio varía según la forma y estilo individual del profeta. En Oseas la idea está más elaborada que en los demás, precisamente porque hay más de individuo en ella. Oseas, de hecho, está de acuerdo con los demás al declararlo 'castigo' inspirado por la ira [9:15; 11:8, 9]. Pero, por otro lado, el mismo juicio también sirve para el propósito opuesto. Sirve como castigo impuesto por el amor para disciplinar a Israel, el hijo de Jehová. Con referencia a lo primero, nótese que la muerte nacional se especifica como la paga del pecado nacional [5:2; 7:9; 13:14]. El último pasaje debe traducirse interrogativamente: '¿Los rescataré del poder del sepulcro, los redimiré de la muerte?' La respuesta requerida es negativa, y Jehová mismo procede a darla convocando a las plagas de la muerte para que los abrumen: '¿Dónde están, oh muerte, tus plagas? Oh sepulcro, ¿dónde está tu destrucción? El arrepentimiento será escondido de mis ojos.' (Observe la forma magnífica en que Pablo ha convertido esta pregunta en su opuesto triunfal en 1 Corintios 15:55).

Cap. 13:13 es el pasaje en el que se distinguen más claramente estos dos aspectos del juicio, el destructivo y el disciplinario. Aquí el nuevo Israel es el hijo por nacer, el viejo Israel pecador la madre, que muere al dar a luz al niño. Dependiendo de la idea del matrimonio, todas las calamidades del juicio resultan de esto, que Jehová personalmente se retira de Israel [5:6, 15; 9:12]. El juicio conduce a la conversión en más de una forma. Ilumina en cuanto a las causas que han provocado la ira de Jehová; lo hace

golpeando los instrumentos del pecado involucrados en cada uno, y así prepara el camino para la convicción de pecado [8:6; 10:2–8, 14, 15; 11:6]. Separa por la fuerza a Israel de los objetos de su amor adúltero [2:9, 12; 3:3–5]. Simbólicamente, esto se expresa mediante la característica de que no hay relaciones sexuales entre Oseas y su esposa. Pero el profeta también mantiene a su esposa aislada de sí mismo después de haberla recibido [3:3]: 'así también estaré yo contigo'. De igual manera, Jehová se mantendrá separado del pueblo durante el exilio, para permitirles obtener una concepción más verdadera de su carácter, porque de lo contrario sólo se habrían vuelto de los otros dioses a su propia caricatura de Jehová. Después de estos preparativos, Israel es reconquistado por una nueva revelación sin precedentes del amor de Jehová [2:14, 15].

Los resultados conscientes de estas experiencias se describen en el cap. 14. Aquí está el cuadro de la conversión de Israel. Implica el reconocimiento profundo, no sólo del pecado, sino de la pecaminosidad. En el v. 2 debe enfatizarse la palabra 'todos'. Las dos formas principales de pecado, el orgullo y la idolatría sensual, se especifican [vs. 3]. Se expresa la convicción de que ninguna adoración externa puede volver a comprar el favor de Jehová [vs. 2]. El amor libre y perdonador de Dios es la única fuente de salvación. La profunda humildad que inundó la experiencia aparece sorprendentemente en esto, que Israel no se llama a sí misma esposa de Jehová, ni siquiera Su hijo, sino huérfana [vs. 3]; compárese también con 3:5 y 11:6, pasajes en los que se describe finamente el mismo estado mental peculiar, la penitencia mezclada con la confianza y el temor recién despertados.

ISAÍAS

En Isaías, las imágenes del juicio están, no menos que en Oseas, en consonancia con el tono general y el temperamento del profeta. Su modo de pensar y ver las cosas es teocéntrico. La visión del juicio en el cap. 2 de por sí se convierte en una teofanía. La teofanía viene en tormenta y terremoto. Aquí el rasgo político-militar está ausente. Porque la exhibición teofánica de la majestad de Jehová el profeta incluso pierde de vista la destrucción que sobreviene a los pecadores, que en realidad había planeado describir. El juicio en cuanto a su intención es con Isaías (y Miqueas) principalmente

un juicio de purificación. Pero la purificación se obtiene mediante la extirpación de los elementos malos. Es el proceso por el cual el remanente es, por así decirlo, destilado [4:3, 4; 6:11–13; 10:20–23; 17:6, 7; 24:13, 14; 28:5, 6, 23–29].

La frase comprensiva para todo esto es 'el día de Jehová' [2:12]. Esta frase aparece también en Amós. Proporciona una de las pruebas de la existencia de una antigua escatología preprofética. Se ha vuelto muy importante para la revelación del Nuevo Testamento como 'el día del Señor'. Algunos le dan una explicación teocéntrica general para Isaías [2:11]. Es muy posible que Isaías diera la idea de este giro, pero el sentido original difícilmente puede haber sido tal. Se ha sugerido una explicación marcial: el día monopolizado por Jehová como su día de victoria; compárese con 'el día de Madián' [9:4]. Una derivación más plausible, en dependencia de Amós 5:20, es que se basa en el contraste entre la oscuridad y la luz. Estas serían sus dos diversas manifestaciones, precediendo una inmediatamente a la otra. Una objeción es que desde este punto de vista habría sido denominado exclusivamente desde su mejor lado, mientras que tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento el énfasis parece estar distribuido de manera diferente. En Amós está en primer plano la eliminación de todo lo malo, pero en Isaías es más bien la eliminación de todo lo que es una caricatura de la divinidad. En las piezas posteriores, caps. 28–38. se puede rastrear una conexión más positiva entre el juicio y la conversión. Las experiencias de la crisis de Senaquerib no solo destruirán a los malvados e incrédulos; también enseñarán a los demás cuán grande es el pecado de Israel y cuán grande la gracia de Jehová.

En la segunda parte del libro se representa el cautiverio como expiación (en el sentido veterotestamentario) del pecado de Israel, y esta idea de expiación alcanza su máxima expresión en la figura del 'Siervo de Jehová' del capítulo 53. El cautiverio también se representa como conduciendo al verdadero Israel al arrepentimiento [59:12–15]. La idea de 'el remanente' adquiere así para Isaías un aspecto más positivo que el que tenía para Amós. Para Amós significa: 'nada más que un remanente', para Isaías 'solo, pero aún un remanente'. En Miqueas, cap. 7:7–20 corresponde a la segunda parte de las profecías de Isaías. Aquí se pone en boca de Israel una confesión, lo que implica que la experiencia del exilio ha producido una profunda conciencia de pecado.

Traducido por: David Taype

Amós y Oseas no reflexionan sobre las consecuencias, ya sea favorables o desfavorables, que el juicio traerá para las naciones extranjeras. Su escatología negativa y positiva carece del elemento universalista. Isaías y Miqueas se ocupan tanto de la forma adversa como de la benéfica en la que el mundo en general se verá afectado por la crisis que se avecina para Israel.

Otra diferencia es que el juicio-escatología de Amós y Oseas es simple, el de Isaías y Miqueas complejo. La escatología simple se divide en dos actos, el juicio y la restauración, ambos considerados como unidades. Con Isaías y Miqueas este esquema simple se vuelve complicado. En primer lugar, se hace una distinción entre el juicio sobre el Reino del Norte y el del Reino del Sur. Se ve que estos dos se desmoronan con el tiempo. La complejidad, sin embargo, surge de otra distinción más. Tanto Isaías como Miqueas esperan un juicio preliminar de Asiria, que no identifican con el colapso final de la potencia mundial y que, por lo tanto, no interfiere con la continua actitud hostil de este último hacia Israel en el futuro.

Desde nuestro punto de vista, diríamos que esta liberación próxima estaba en una relación típica con la final. Isaías y Miqueas comienzan a ver el juicio como un proceso que se completa en actos sucesivos. Asiria no será el único ni el último instrumento esgrimido por Dios en el juicio de Israel. Después de Asiria viene Babilonia, mencionada por ambos profetas [Isa. 13 y 14; micrófono 4:10]. Y, además de esta mención específica que se hace de Babilonia, todavía se vislumbra en la lejanía un siniestro conglomerado de muchas naciones que se preparan para el ataque y para ser destruidas de una manera aún más misteriosa y espectacular que el enemigo inmediato [Isa. 17:12; 24–27, frecuentemente llamado el Apocalipsis de Isaías; micrófono 4:11–13].

Finalmente, la diferencia más importante surge de la aparición y actividad del Mesías en el drama del juicio de Isaías y Miqueas, y su ausencia como figura del juicio en los otros dos profetas [Isa. 9 y 11; micrófono 5:2ss.]. En Oseas entra sólo como un elemento estático del estado futuro [3:5].

LOS 'ÚLTIMOS DÍAS' EN OSEAS

Traducido por: David Taype

Al delinear la composición del estado futuro del pueblo, nuevamente consideramos a Oseas e Isaías por separado. En Oseas se deben notar los siguientes puntos: se establecerá una nueva unión entre Jehová e Israel. (Observe que esto no se representa como el nuevo matrimonio del esposo y la esposa previamente divorciados. Es un matrimonio completamente nuevo.) Precede un nuevo compromiso, como un primer compromiso. En esto la profecía cae fuera del escenario de la historia. Pero esto se permite a propósito para indicar que el pasado será completamente borrado, para no proyectar su sombra oscura sobre la futura bienaventuranza de la unión escatológica. Por esta razón, el profeta abandona el relato de su propia experiencia matrimonial en el capítulo 3. Se sale del cuadro, porque se le adhirió la mancha indeleble de la ruptura anterior, que no debería adherirse a la relación final entre Jehová e Israel. La nueva unión será absolutamente indisoluble. Esto no es más que la expresión de lo escatológico en términos de la figura del matrimonio.

El aspecto personal y espiritual de la nueva unión se describe en 2:18–20. El aspecto natural con su colorido sobrenatural se encuentra en los vss. 21–23. En el cap. 14 los dos se entremezclan. Los israelitas llegarán a ser individualmente hijos de Jehová [1:10]. Esta promesa es aplicada por Pedro y Pablo [1 Ped. 2:10; ROM. 9:25, 26] al llamamiento de los gentiles, no porque Oseas estuviera pensando en eso, sino porque el principio subyacente era el mismo, y porque los gentiles habían sido incorporados orgánicamente al pacto de Israel.

Un gran aumento de la posteridad seguirá a la restauración de Israel. [1:10]. El nombre 'Jezreel', que, según 1:4, tenía un significado ominoso, obtendrá un sentido favorable. Jehová sembrará el puñado de israelitas que queden en la tierra para hacer de ellos una gran multitud. Israel y Judá se reunirán. Así se sanará la ruptura pecaminosa entre ellos. El pueblo reunido nombrará sobre sí mismo un jefe de la casa de David. Esto también es lo contrario de en lo que había consistido su pecado; por lo tanto, se les representa haciéndolo ellos mismos. Así como habían escogido muchas cabezas, ahora buscarán una cabeza [1:11; 3:5]. El gobierno de Israel se extenderá victoriosamente sobre los pueblos vecinos [1:11].

Como un nombre completo para el futuro que se aproxima, Oseas usa la frase 'acherith hayyamim, 'los postreros días' [3:5]. Parece denotar en este

lugar, no tanto el futuro estado bendito, sino más bien la crisis final que conduce a él.

LA 'GLORIA' FUTURA EN ISAÍAS

Isaías se deleita en describir la era posterior al juicio como una revelación suprema de la gloria de Jehová. Su visión de ella se centra en el santuario y la ciudad, mientras que para Amós y Oseas, e incluso para Miqueas, descansaba sobre la tierra. Hay una dignidad sacerdotal en el lenguaje del profeta que en última instancia se explica por el predominio de la nota de la gloria divina en su mensaje. El futuro será un estado en el que la gente podrá dedicarse al servicio de Dios sin interrupción. Sobre todo el monte Sion y sobre sus asambleas colgará la nube protectora y el fuego del viaje por el desierto, una cubierta para toda la gloria [4:5]. Al mismo tiempo, el profeta introduce en su cuadro la idílica bienaventuranza de una vida ideal de agricultura. Pero esto se hace de nuevo con una clara referencia a la mayor oportunidad que brinda tal forma de vida para mantener la actitud adecuada de humildad y sencillez hacia Dios, en contraste con el lujo y el refinamiento artificial que el profeta había aprendido a interpretar como radicando en la raíz. del olvido de Jehová. Israel en estos días perfectos pondrá su orgullo en el fruto del suelo que Jehová provee [4:2; cp. 30:23–26; 32:16–20]. El significado de la frase 'rama de Jehová', que más adelante en Jeremías y Zacarías tiene un significado mesiánico, puede interpretarse así en Isa. 4:2 también, pero según otros significa el producto del suelo con las asociaciones recién indicadas.

Este pensamiento aparece en su forma más majestuosa donde el profeta describe el estado futuro como el paraíso restaurado de los días de la creación [11:6–9 en un contexto mesiánico; 65:17–25]. Aquí está implícita la sobrenaturalización de todo el estado de existencia. La idea del retorno de las condiciones áureas primigenias parece haber formado un ingrediente antiguo en mucha escatología, incluso pagana, con la diferencia de que en esta última hay una sucesión de ciclos, desde lo más alto hasta lo más bajo, mientras que en las Escrituras las cosas vienen a descansar permanentemente en la consumación del fin. La transición de una Canaán restaurada a un paraíso restaurado no es difícil porque, desde el principio, Canaán, la tierra que mana leche y miel, parece haber sido considerada

como una tierra paradisíaca [Amós 9:13; hos. 2:21–22; 14:5–7]. Un vuelo aún más alto toma la profecía de Isaías, donde habla de 'nuevos cielos y nueva tierra' creados por Jehová [65:17; 66:22].

La concepción de un Mesías personal aparece en Isa. 9:1–7, posiblemente también en los caps. 32; 33. Ocurre en Mic. 5, y según una interpretación en Oseas. 3:5, donde David podría ser un nombre personal del Mesías. No se encuentra con Amos. El punto de vista desde el cual se introduce el concepto mesiánico es en Isaías el sacramental: Él es prenda y vehículo constante de la graciosa presencia de Jehová con su pueblo. El nombre 'Emanuel' expresa de manera sorprendente este concepto fundamental. Posteriormente, en Isa. 53, bajo el nombre de 'Siervo de Jehová' se convierte en el expiador sacrificial del pecado de Israel sobre el principio de llevar el pecado de forma vicaria. Pero la idea original tiene un alcance mayor. En el cap. 9 el Mesías aparece como el Rey ideal. El profeta aquí parece mover su visión desde la escena oscura de la deportación de una parte del norte de Israel por parte de Tiglat-Pileser a la escena de luz, característica de la gloria mesiánica. Una densa oscuridad se ha asentado sobre el territorio de las tribus del noreste, pero la luz, aunque la vieron por primera vez en su ascenso, brilla al final sobre todo el pueblo. El Mesías es la figura central de esta visión de luz. Su aparición explica todo lo que precede. (Nótese el 'por' repetido en los vers. 4, 5, 6, introduciendo cada vez una explicación del inmediatamente anterior, con el Mesías como el último factor, más allá del cual no es necesaria ninguna explicación.)

Además, se enfatiza que el Mesías es el regalo de Dios. 'Un hijo es dado.' Se le identifica con Jehová en un sentido tan profundo como para revelar Su Deidad. Nadie que no poseyera los atributos enumerados podría cumplir la función sacramental que se le atribuye. Los nombres dados son cuatro: 'Maravilla de un Consejero', 'Dios-de-un-Héroe', 'Padre para la Eternidad', 'Príncipe de Paz'. Los dos primeros describen lo que el Mesías es en sí mismo, los dos últimos lo que es en referencia al pueblo. Del primer par nuevamente, el primero describe Su sabiduría para aconsejar y el segundo Su poder para ejecutar. De la recurrencia de algunos de estos atributos en 10:21 y 40:28 como atributos de Jehová mismo, se puede ver en qué plano se mueve aquí la enseñanza mesiánica del profeta. En el cap. 11, en cambio, se pone el énfasis en el equipamiento del Mesías para sus funciones por el don del Espíritu. El Espíritu de Jehová 'descansa' sobre Él. Lo que Él

disfruta no es una visita temporal del Espíritu, sino Su influencia permanente [cp. 61:1–3].

Se podría decir que la primera de estas dos representaciones mesiánicas se reproduce en el Cuarto Evangelio, la última en los Sinópticos. El Espíritu aquí también es un Espíritu de consejo primero, y un Espíritu de poder en segundo lugar. A éstas se añaden las dos frases descriptivas de su actividad de juzgar, que tiene lugar en el conocimiento del estado real de las cosas y en el temor de Jehová, es decir, bajo la influencia controladora del principio religioso. Se destaca su obra salvadora por los pobres y los mansos. Junto a esto, se hace mención de la destrucción de los impíos. Este último tiene lugar de una manera sobrenatural: 'Con la vara de su boca' y 'el aliento de sus labios' [cp. PD. 2:9; 2 Tes. 2:8].

Traducido por: David Taype

El nuevo Testamento

Traducido por: David Taype

1

LA ESTRUCTURA DEL APOCALIPSIS DEL NUEVO TESTAMENTO

Hay tres formas en que la estructura de la Revelación del Nuevo Testamento se puede determinar desde dentro de la Escritura misma. Es esencial agregar 'desde dentro de la Escritura misma', porque no nos atrevemos a imponer al proceso divino y su producto un esquema de ninguna fuente externa. Si la redención y la revelación forman un organismo, entonces, como cualquier otro organismo, debe permitírsele revélanos su propia articulación, ya sea por medio de nuestra observación, o por nuestra recepción de la fórmula de su composición, donde en ciertos puntos altos alcanza una conciencia de su crecimiento interior.

[1] De indicaciones en el Antiguo Testamento

El primero de los tres caminos de los que se habla corre a través del Antiguo Testamento. La dispensación del Antiguo Testamento es una dispensación que se extiende y mira hacia el futuro. Debido al carácter fáctico de la religión bíblica, su rostro está necesariamente orientado hacia cosas nuevas. La profecía es el mejor indicador de esto, porque la predicción no es un elemento accidental en la profecía, sino de su misma esencia. Pero, más particularmente, la profecía mesiánica y escatológica apuntan hacia el futuro, y no sólo hacia el futuro como un estado relativamente superior, sino como un estado absolutamente perfecto y duradero para ser contrastado con el presente y su sucesión de desarrollos. Aquí, entonces, se aprehende en principio la distinción entre algo antiguo y algo nuevo, ambos tomados en su totalidad. El Antiguo Testamento, por su actitud profética, postula el Nuevo Testamento. Y hay pasajes en los que el término 'nuevo' surge de manera semiconsciente, por así decirlo, para dar expresión al contraste entre lo que es y lo que será [Isa. 65:17; Ezequiel

11:19]. Este uso técnico de 'nuevo' ha pasado incluso al vocabulario de la dispensación del cumplimiento [Mat. 13:52; Mk. 16:17; 2 Cor. 5:17; Apocalipsis 2:17].

Hay, sin embargo, una declaración profética en la que esta forma de pensamiento cristaliza en la frase 'Nueva Berith': en griego, 'Nueva Diatheke'. Este es Jer. 31:31–34. Aunque aquí el correlativo 'Old Berith' no aparece explícitamente al lado de 'New Berith', la idea misma se da claramente en las palabras: 'No conforme al berith que hice con sus padres, para sacarlos de la tierra de Egipto.' De hecho, en esta profecía, además del nombre 'Nueva Berith', se describen las dos características más distintivas del nuevo orden de cosas. La una es: Jehová creará obediencia a la ley escribiéndola en el corazón. La otra es: habrá perdón completo de los pecados. Y, lo que más concierne a nuestro presente propósito, la 'novedad' se aplica no meramente de manera general al estatus religioso, sino que se extiende más específicamente a la esfera de la revelación y del conocimiento de Dios: 'Todos me conocerán, desde el menor de ellos al mayor de ellos.'

[2] De las enseñanzas de Jesús

Después de Jeremías, la frase no se repite en las Escrituras del Antiguo Testamento. Primero lo encontramos de nuevo en las palabras pronunciadas por Jesús en la Última Cena. Su sangre la llama 'mi sangre de la diatheke' (Mateo y Marcos), la copa 'la nueva diatheke en mi sangre' (Lucas y Pablo). Es evidente que nuestro Señor representa aquí Su sangre (muerte) como base e inauguración de una nueva relación religiosa de los discípulos con Dios. Si bien la primera relación no se menciona como 'la antigua', las alusiones implícitas a Éx. 24 y Jer. 31, incluso aparte del uso del adjetivo 'nuevo' en Lucas (y Pablo, 1 Cor. 11:25) revelan la presencia en Su mente de un contraste entre algo pasado abrogado y algo nuevo sustituido. Esto es completamente independiente de la elección entre traducir diatheke 'testamento' o 'pacto'. En cualquiera de las dos versiones está involucrado el contraste entre dos distintas dispensaciones de privilegio religioso.

Además, no se insinúa oscuramente que el nuevo orden de cosas, lejos de estar a su vez nuevamente sujeto a cambio o abrogación, tiene un significado final. Alcanza el estado escatológico, que por sí mismo lo hace eterno. Esto puede deducirse de la declaración solemne de Jesús acerca de no esperar volver a beber del fruto de la vid, hasta que lo beba nuevo (Mateo agrega 'con vosotros') en el Reino de Dios (Lucas, 'hasta que el Reino de Dios habrá venido'). Lo que aquí llamamos el 'Nuevo Pacto' aparece al principio como un pacto eterno. No podemos entrar aquí en la cuestión de qué indujo a nuestro Señor, que nunca antes había hecho uso del concepto en Su enseñanza, sino que habló exclusivamente del 'Reino', a emplearlo en este punto tardío.

Debe notarse además, que el contraste aquí trazado no es en primer lugar un contraste de revelación. Las palabras hablan de una nueva era en el acceso religioso a Dios. No hablan de un nuevo período de autorrevelación divina, aunque eso, por supuesto, se presupone bajo la ley general de que el progreso en la religión sigue al progreso en la revelación.

[3] De las enseñanzas de Pablo y los demás Apóstoles

De Jesús pasamos a Pablo. Pablo es en el Nuevo Testamento el gran exponente de la bisección fundamental en la historia de la redención y de la revelación. Así él habla no sólo de los dos regímenes de la ley y la fe, sino que incluso se expresa en la forma consecutiva de declaración: 'después de que viene la fe' [Gal. 3:25]. No es de extrañar, entonces, que con él encontremos la distinción formal entre el 'Nuevo Diatheke' y el 'Antiguo Diatheke' [2 Cor. 3:6, 14]. Aquí también, sin duda, tenemos en primer lugar un contraste entre dos ministerios religiosos, el de la letra y el del Espíritu, el de la condenación y el de la justicia. Sin embargo, la idea de la diferencia en la revelación, como subyacente a la diferencia en el ministerio entre Moisés y Pablo, entra claramente. Hay una 'lectura' de Moisés, es decir, de la ley, y un 'discurso', una 'visión' del Señor de la gloria [vss. 12, 14, 15, 16]. De la frase 'lectura del Antiguo Diatheke' en el v. 14, algunos incluso han inferido que el Apóstol tenía en mente la idea de un segundo, un nuevo canon para tomar su lugar al lado del antiguo. contra 15, sin embargo, muestra que 'lectura del Antiguo Diatheke' simplemente significa lectura de la Ley, siendo la Ley frecuentemente llamada en el Antiguo Testamento con

el nombre de berith, diatheke; de ahí que en el v. 15 la 'lectura de Moisés' se sustituya por la 'lectura del Antiguo Diatheke'.

La Epístola a los Hebreos nos da la información más clara con respecto a la estructura del procedimiento redentor, y eso en particular, basado en y determinado por la estructura de la revelación. No es necesario citar pasajes individuales, toda la Epístola está llena de ellos. Leemos aquí sobre el 'Nuevo Diatheke' [9:15]. No aparece la frase 'Old Diatheke', aunque sí otras frases, prácticamente equivalentes. En las palabras iniciales de la epístola puede verse cuán íntimamente ligado está el desarrollo de lo antiguo a lo nuevo para el escritor con el desarrollo de la revelación. 'habiendo Dios hablado—habló—en un Hijo—a quien constituyó heredero de todas las cosas, el cual—habiendo limpiado en sí mismo nuestros pecados, se sentó', etc. El participio aoristo 'habiendo hablado' y el verbo finito 'habló vincula lo antiguo y lo nuevo, representando al primero como preparatorio del segundo.

LA NUEVA DISPENSACIÓN ES FINAL

Se notará que en Hebreos 1:1-2, como en las declaraciones del Antiguo Testamento, y de Jesús y Pablo, la nueva dispensación aparece como final. Y esto se aplica igualmente a la revelación que lo introduce. No es una revelación nueva a la que seguirán otras, sino la revelación consumada más allá de la cual no se espera nada. Después del discurso en 'un Hijo' (cualitativamente llamado así) no fue posible un discurso superior. Pablo también habla del envío del Hijo de Dios por parte de Dios como teniendo lugar en el pleroma del tiempo [Gal. 4:4]. En consecuencia, no hay en ninguna parte ningún rastro del punto de vista acumulativo: Profetas, Jesús, Apóstoles; la revelación del Nuevo Testamento es orgánica y completa en sí misma. Incluye a los Apóstoles, que son testigos e intérpretes de Cristo, pero no los agrega ab extra como instrumentos separados de información. Es un completo malentendido tanto de la conciencia de Jesús como de la de los escritores del Nuevo Testamento, concebir la idea de 'volver' de los Apóstoles, particularmente de Pablo, a Jesús. Tal pensamiento nace del marco mental inorgánico y aritmético, que sólo sabe trabajar con la suma de números, o en el mejor de los casos con la multiplicación de testigos. Para tomar a Cristo en absoluto, Él debe ser

tomado como el centro de un movimiento de revelación organizado alrededor de Él, y culminando todo el proceso de revelación. Cuando se separa de lo que fue antes y de lo que vino después, Jesús no sólo se vuelve ininterpretable, sino que, debido al carácter meteórico de su aparición, sigue siendo apenas suficiente para soportar por sí solo el tremendo peso de una visión sobrenatural del mundo.

De hecho, Jesús no se representa a sí mismo en ninguna parte como siendo, por su actividad humana terrenal, el expositor exhaustivo de la verdad. Más bien, Él es el gran hecho a exponer. Y en ninguna parte se aisló de sus intérpretes, sino que, por el contrario, los identificó consigo mismo, tanto en cuanto a la autoridad absoluta como a la adecuación del conocimiento impartido [Lucas 24:44; Juan 16:12–15]. Y a través de la promesa y el don del Espíritu, Él ha hecho real la identidad. El Espíritu toma de las cosas de Cristo y las muestra a los que las reciben. Además de esto, el curso de la carrera redentora de nuestro Señor fue tal que hizo que los hechos importantes se acumularan hacia el final, donde la partida de Jesús de los discípulos hizo imposible la explicación por Él mismo del significado de estos. Por eso la enseñanza de Jesús, lejos de restar importancia a la enseñanza de los Apóstoles, la postula absolutamente. Así como éste habría estado vacío, carente del hecho, así aquél habría sido ciego, al menos en parte, por carecer de la luz.

La relación entre Jesús y el Apostolado es en general la que existe entre el hecho a interpretar y la interpretación posterior de este hecho. Este no es otro que el principio bajo el cual procede toda revelación. El Canon del Nuevo Testamento está construido sobre él. Los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles ocupan el primer lugar, aunque desde un punto de vista literario esta no es la secuencia cronológica. Suyo es el primer lugar, porque en ellos está encarnada la gran actualidad de la redención neotestamentaria. Sin embargo, no debe pasarse por alto que dentro de los Evangelios y los Hechos mismos nos encontramos con una cierta preformación de esta misma ley. La tarea de Jesús no se limita a proporcionar el hecho o los hechos; Él entreteje y acompaña la creación de los hechos con una iluminación preliminar de los mismos, porque al lado de Su obra está Su enseñanza. Sólo que la enseñanza es más esporádica y menos completa que la proporcionada por las Epístolas. Se asemeja al embrión, que aunque de una manera indistinta, sin embargo, contiene verdaderamente la estructura que el organismo adulto exhibirá claramente.

Traducido por: David Taype

Lo anterior nos da la garantía para hablar de la revelación del Nuevo Testamento y de su exposición histórica, la teología del Nuevo Testamento. También nos explica la aparente desproporción en extensión cronológica del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Esta desproporción surge de ver la nueva revelación demasiado por sí misma, y no lo suficiente como introductoria y básica para el gran período que sigue. Mirándolo de una manera demasiado mecánica, uno podría contraponer los miles de años del Antiguo Testamento a los escasos cien años de la vida de Jesús y los Apóstoles. En realidad, la revelación del Nuevo Testamento, siendo la última, se extiende sobre toda la extensión del orden de las cosas que Cristo vino a inaugurar, de donde también el Diatheke al que sirve se llama 'Diateke eterno' [Heb. 13:20]. Es el Diatheke escatológico, y con respecto a eso, las comparaciones de tiempo están fuera de lugar.

La desproporción la sentimos un tanto demasiado aguda por nosotros, porque carecemos del punto de vista escatológico, que considera a Cristo como el 'Consumador'. Por lo tanto, nos inclinamos a hablar del Nuevo Testamento en su sentido canónico, literario, extendiéndose, digamos, desde la natividad de Jesús hasta la muerte del último escritor en el Canon del Nuevo Testamento. Aún así, sabemos muy bien que nosotros mismos vivimos tanto en el Nuevo Testamento como lo hicieron Pedro, Pablo y Juan. En aras de la claridad, podemos distinguir entre la apertura de la revelación que abrió la era de la salvación y la era de la salvación misma, dando a ambas el nombre de Nuevo Testamento. En nuestra investigación bíblico-teológica sólo se trata de lo primero.

La primera y gran división dentro de nuestro campo, entonces, es la que existe entre la revelación directa por medio de Cristo y la revelación mediada por Cristo a través del Apostolado. Llamando a esto la obertura de la dispensación del Nuevo Testamento, todavía podemos distinguir ciertos preludios tocados antes del inicio de la obertura misma. Todo lo que antecede al ministerio público puede ser considerado bajo esta luz. Las voces que acompañan a la Natividad, la predicación de Juan el Bautista, el bautismo de Jesús por Juan, la prueba (tentación) de Jesús, requieren una atención preliminar antes de entrar en un estudio del contenido de la revelación de Su obra. Por otro lado, asuntos tales como la cuestión del desarrollo y el método de la enseñanza de nuestro Señor, están tan vitalmente entretejidos con la sustancia del mensaje presentado que parecen tener una importancia mucho más que preliminar. Y en un grado

aún más fuerte, por supuesto, esto se aplica a la enseñanza del Antiguo Testamento y de la Naturaleza de Dios. Esto produce el agrupamiento de la tabla de contenido prefijada al presente volumen.

¿HAY QUE ESPERAR UNA REVELACIÓN ADICIONAL?

Puede surgir la pregunta de si, dentro de los límites de los principios establecidos aquí, puede esperarse aún más revelación con derecho a un lugar en el esquema de la revelación del Nuevo Testamento. A menos que adoptemos el punto de vista místico, que separa lo subjetivo de lo objetivo, la única respuesta adecuada a esta pregunta es que sólo puede añadirse una nueva revelación en caso de que se produzcan nuevos acontecimientos objetivos de carácter sobrenatural, que necesiten para su comprensión una nuevo cuerpo de interpretación suministrado por Dios. Este será precisamente el caso en la cuestión escatológica de las cosas. Lo que ocurra entonces constituirá una nueva época en la redención digna de ser colocada al lado de las grandes épocas de la era Mosaica y la era del primer Adviento. De ahí que el Apocalipsis se mezcle con las imágenes de los eventos finales que transpiran la palabra de la profecía y de la interpretación.

Podemos decir, entonces, que aún está pendiente una tercera época de revelación. Sin embargo, estrictamente hablando, esto formará menos un grupo por sí mismo que una consumación del segundo grupo. Pertenecerá a la revelación del Nuevo Testamento como una división final. La revelación mística reclamada por muchos en el ínterin como un privilegio personal no está de acuerdo con el genio de la religión bíblica. El misticismo en esta forma separada no es específicamente cristiano. Ocurre en todo tipo de religión, mejor o peor. En el mejor de los casos es una manifestación de la religión de la naturaleza, sujeta a todos los defectos y faltas de esta última. En cuanto a su contenido y valor inherente es inverificable, excepto en el principio de someterlo a la prueba de armonía con la Escritura. Y sometiéndolo a esto deja de ser una fuente separada de revelación acerca de Dios.

Traducido por: David Taype

2.

APOCALIPSIS RELACIONADA CON LA NATIVIDAD

La ley antes mencionada es, repetimos, que el evento precede, la interpretación de las revelaciones sigue. Lo que sucedió no fue otra cosa que lo que la teología llama 'la encarnación'. Si, no obstante, preferimos hablar de 'la natividad', es en reconocimiento del punto de vista desde el cual las revelaciones adjuntas la presentan. No primero en la teología posterior, sino ya en el curso posterior de la revelación misma, se adopta el punto de vista de la encarnación. Describe, por así decirlo, un movimiento vertical del cielo a la tierra, de lo divino a lo humano, en el que el Mesías preexistente aparece entrando en la naturaleza humana, el superhistórico desciende en la corriente de la historia. En la enseñanza de nuestro Señor (incluso en los Sinópticos) hay referencias y alusiones a esto; en la enseñanza joánica (de Jesús) éstos son mucho más numerosos y claros; con Pablo la doctrina emerge en forma explícita redondeada; en el Prólogo del Cuarto Evangelio y sus Epístolas el Apóstol Juan le da una formulación clásica.

Pero todos estos marcan etapas posteriores en el progreso de la revelación del Nuevo Testamento. Aquí, en el punto donde realmente ocurre el evento, se ve que el movimiento participa de un carácter horizontal. Sin excluir ni negar en modo alguno el otro aspecto del acontecimiento, que se velaba tras la cortina del misterio, prefirió seguir hablando en términos de profecía y cumplimiento, avanzando así por el llano camino de la historia. Lo que Jehová había prometido a los padres de la eventuación mesiánica, se cumplió aquí; la idealidad de la predicción asumió ahora la forma concreta de lo real. Esto no es lo mismo que decir que lo que sucedió en el curso de la historia fue por ese motivo puramente natural. Lo histórico puede ser sobrenatural, lo sobrenatural puede entrar en la historia y convertirse así en una parte de lo histórico en su forma más elevada. No hay exclusividad

mutua. Es puro prejuicio cuando los historiadores establecen el principio de que sólo se les permite contar con lo natural.

ASPECTOS DE LA NACIMIENTO

Las piezas pertenecientes a este grupo son: la anunciación del ángel a José [Mat. 1:20, 21, 23]; la anunciación de Gabriel a Zacarías, Lc. 1:11–22; la anunciación de Gabriel a María [Lc. 1:26–38]; la profecía de Isabel [Lc. 1:42–45]; el Salmo de María (el 'Magnificat') [Lc. 1:46–55]; la profecía de Zacarías [Lc. 1:68–79]; el anuncio de los Ángeles a los pastores, seguido del canto angelical [Lc. 2:10–14]; la profecía de Simeón (el 'Nunc Dimittis') [Lc. 2:29–35]; la profecía de Ana [vs. 38]. Los rasgos característicos de estas piezas son los siguientes:

(a) Hay en ellos un ajuste cercano al Antiguo Testamento en cuanto al modo de expresión usado. Esta característica pone de manifiesto la continuidad entre las dos revelaciones. La dispensación joven comienza con el discurso de los padres. Esto era intrínsecamente adecuado, pero también servía al propósito de hacer que las revelaciones fueran más fácilmente comprensibles para aquellos a quienes iban dirigidas de manera inmediata, personas cuya piedad se había nutrido del Antiguo Testamento. Así, el Magnificat está lleno de reminiscencias de los Salmos y de su prototipo del Antiguo Testamento, el canto de oración de Ana, [1 Sam. 2:1–10].

(b) Hay igualmente una intención perceptible de encajar las cosas nuevas en el organismo de la Historia de la Redención del Antiguo Testamento. La natividad está relacionada con la casa de David, siervo de Dios, como fue dicho por los santos profetas, [Lc. 1:69, 70]; es el cumplimiento del juramento hecho a Abraham, [vs. 73]; la profecía de la cual es la culminación se extiende desde el principio del mundo, [vs. 70]. En David, Abraham, la Creación, las épocas dominantes del Antiguo Testamento están atrapadas; el nexo cronológico es, por así decirlo, el exponente de la unidad de la obra divina a través de las edades y del propósito divino desde el principio de conducir al Mesías.

(c) El nuevo procedimiento que se introducirá se describe en todo momento como de carácter redentor. Esto se realiza, ante todo, dándole, tanto en el anuncio objetivo de Dios como en la aprehensión subjetiva de los

destinatarios, el trasfondo de un estado de pecado e indignidad, y la correspondiente firma de gracia y salvación. El trato único de Dios con su pueblo en este punto se reconoce como un acto de misericordia soberana. Esto ha encontrado su expresión típica en las palabras de María [Lc. 1:46, 51–53]. No hay rastro de la opinión de que algo bien merecido haya evocado esta visita de Dios, y mucho menos algo que se parezca a la fiel observancia de la ley. El abismo entre el Israel mejor de la antigüedad y el Israel apóstata del presente se hace realidad. A Zacarías se le dice que el niño que le nacerá hará volver a muchos de los hijos de Israel al Señor su Dios, e irá delante de Él con el espíritu y el poder de Elías para volver el corazón de los padres hacia los hijos. La fuente de toda bienaventuranza se busca en el berith, que no es más que otra manera de decir que brota de la promesa gratuita de Dios. Dios cumple lo que prometió a los padres (los patriarcas) [Lc. 1:54, 55, 72, 73].

(d) Igualmente significativa es la ausencia del elemento político en estas piezas. En sí mismo, este elemento no habría sido objetable, porque bajo la teocracia del Antiguo Testamento, los intereses nacionales y religiosos se entrelazaron. Lo más cercano a una reminiscencia de esto viene en Lc. 1: 71, 74 (salvación de los enemigos por medio del Mesías), pero incluso aquí este rasgo es puramente subsidiario del fin mencionado en el vers. 75.

(e) El legalismo del judaísmo no se evidencia en ninguna parte. Debe concederse que incluso en el judaísmo esto apenas figura como un fin en sí mismo. Sirvió como un medio para producir la bienaventuranza mesiánica. La santurronería judía descansaba sobre la base más profunda del eudaemonismo egoísta. Pero el legalismo se había vuelto tan empedernido, que en gran medida la visión del otro mundo quedó coloreada por él. Sin embargo, su significado principal pertenece al período pre-escatológico. La secuencia judía es: Israel debe cumplir primero la ley, luego, a modo de recompensa, aparecerá el Mesías, con todo lo que le pertenece. La nueva secuencia es: primero aparecerá el Mesías, como un don de la gracia divina, ya través de Él, Israel podrá rendir la debida obediencia. El efecto de esto es doble: al cambiar la ley desde el principio del proceso hasta el final, se elimina la justicia propia judía; al reivindicar para la ley su lugar permanente al final, se enfatiza la importancia ética de la salvación. De Juan el Bautista, Gabriel predice que hará volver a muchos de los hijos de Israel a Jehová su Dios [Lc. 1:16]. A José se le predice que la obra principal de Jesús consistirá en salvar a su pueblo de sus pecados [Mat. 1:21].

(f) La cercanía del vínculo con el Antiguo Testamento se muestra a través de la prolongación en estas primeras revelaciones de las dos líneas de la antigua profecía escatológica. El uno de estos avanza hacia la venida del mismo Jehová en una teofanía suprema. El otro se mueve hacia la venida del Mesías. De ninguna manera es seguro que incluso en la profecía del Antiguo Testamento estos fueran mutuamente excluyentes: un escritor o profeta podría, bajo ciertas circunstancias, favorecer a una, y bajo otras circunstancias a la otra representación. E incluso es posible que, a medida que el concepto del Mesías se expandió hacia lo sobrenatural y sobrenatural, se percibió la combinabilidad y algo de la identidad de los dos. En general, sin embargo, son como dos corrientes separadas. El pleno desarrollo de la revelación del Nuevo Testamento primero ha revelado completamente su convergencia a través de su enseñanza de que en el divino Mesías Jehová ha venido a Su pueblo.

En las piezas reseñadas hay un comienzo de esto, pero aún no se ha alcanzado del todo la coalescencia. Es de notar que las dos representaciones están distribuidas de tal manera, que en el círculo de María y José la realeza mesiánica de la línea de David está en el centro, mientras que en el círculo de Zacarías e Isabel prevalece la idea de la venida de Jehová, aunque no exclusivamente (para los primeros compare Mat. 1:20; 2:1, 5, 8; Lc. 1:32; para los últimos Lc. 1:16, 17, 76). Para la entrada de la cepa davídica en el complejo de la venida de Jehová, compare Lc. 1:32, 69; 2:4, 11. Está de acuerdo con la asignación de esta línea a la familia del Bautista que la última palabra de Dios que viene a través de Juan se tomó prestada en gran parte de Isa. 40. Sobre 'el Señor' y 'la madre de mi Señor' [Lc. 1:16, 17, 43] ver más adelante en la discusión del nombre Kyrios.

Algún indicio de la identidad entre Jehová y el Mesías parece estar contenido en las palabras del ángel [Mat. 1:21]. Aquí el nombre Jesús, dado al niño, se entiende en su sentido etimológico: 'Jehová es Salvación'. Por sí mismo, por supuesto, esto no implica de ninguna manera que el Mesías, como personalmente idéntico a Jehová, será el Salvador. Porque este nombre idéntico había sido llevado bajo el Antiguo Testamento por siervos de Dios puramente humanos, no para marcarlos como Jehová, sino simplemente para convertir su obra en un símbolo del hecho de que Jehová en Su propia Persona provee la salvación para Israel. Y en abstracto podría no haber sido de otro modo en el caso de Jesús. Esta exégesis, sin embargo, pasa por alto el hecho importante de que Jesús lleva el nombre, como se

afirma explícitamente, porque Él (Jesús) salva a Su (Jesús) pueblo de sus pecados. Tenemos, por lo tanto, en estrecha sucesión las declaraciones, que Jehová es salvación, y que Jesús salva, que Israel (el pueblo de Jehová) es el pueblo de Jesús. Por otro lado, el nombre Emanuel en el v. 23 podría ser suyo simplemente debido a que Él es exponencial del estar de Dios con su pueblo; además, las palabras de este versículo no son palabras del ángel, sino palabras de Mateo que cita a Isaías.

(g) Hay ciertas insinuaciones del universalismo (destino de incluir a otras naciones) del Evangelio en estas revelaciones. Simeón habla de la salvación preparada por Dios como una luz para alumbrar a los gentiles, junto con ser una gloria para el pueblo de Israel [Lc. 2:32], y anuncia a María que el niño está puesto para caída y para levantamiento de muchos en Israel, y para señal de contradicción [vs. 34]; sí, da a entender que una experiencia dolorosa descrita como una espada que atraviesa el corazón de María contribuirá de alguna manera a estos efectos [vs. 35]. Parece que se predice una iluminación de los gentiles, que tendrá como contraste las tinieblas de la incredulidad de Israel. No como si esto fuera en ningún sentido la primera revelación del universalismo en las Escrituras, y mucho menos de la propaganda de las misiones. Pero el proselitismo judaísta implicaba que cualquiera que fuera adoptado de entre los gentiles podía alcanzar una participación en los privilegios de Israel solo haciéndose judío. Aquí la idea es que por la incredulidad del judío los gentiles serán introducidos [comparar Rom. 11:11ss.].

(h) Como último elemento que da carácter distintivo a estas revelaciones, debemos mencionar el nacimiento sobrenatural del Mesías que se producirá sin paternidad humana. No discutimos aquí las objeciones planteadas contra este evento por razones históricas. Eso pertenece al departamento de Historia del Evangelio, así como la crítica de las tendencias de pensamiento y creencia que, negando el hecho como hecho, se supone que han producido la idea del hecho como una fase distinta en la cristología primitiva. Todo lo que proponemos aquí para tratar es qué idea o ideas en la mente de Dios dieron forma a la ocurrencia del evento, suponiendo que haya sido un evento en la forma en que se describe que sucedió.

Se han pensado tres elementos que ofrecen una explicación. El primero se refiere a la impecabilidad del niño a través de la detención de la

transmisión del pecado. Se puede encontrar una referencia a esto en Lc. 1:35, 'lo que es engendrado de ti será llamado santo', o 'lo santo que es engendrado', etc., siempre que 'santo' se tome en el sentido ético. Sin embargo, puede tomarse en el sentido de 'consagrado', en cuyo caso no habría una referencia directa a la impecabilidad del niño, aunque la 'consagración' parecería presuponer la impecabilidad. En tanto podemos suponer que la acción del Espíritu Santo de la que se habla tenía como uno de sus propósitos la prevención de la transmisión de la contaminación del pecado. Pero esto no da una explicación exhaustiva de los factores presentes, porque el fin podría haber sido asegurado por alguna operación específica del Espíritu, no llegando al extremo de la eliminación de la paternidad humana, a menos que se tome la causa (como se ha dicho). sido por algunos) que el factor paterno en el acto de la generación tiene una relación especial con la transmisión del pecado, no llevada por el factor materno. Descartando esto, se enfatiza demasiado el hecho de que José no tiene nada que ver con el nacimiento como para no requerir alguna razón adicional además del motivo que acabamos de indicar.

Por lo tanto, nos vemos llevados, en segundo lugar, a pensar en la idoneidad que poseía este modo de nacimiento para introducir en la naturaleza humana a Aquel que ya era con anterioridad en más de un sentido 'el Hijo de Dios'. Era eminentemente apropiado que la paternidad humana de José cediera paso a la paternidad de Dios. En Mateo no hay ninguna referencia a la Filiación divina del niño. En 1:21, 23, es simplemente 'un hijo', es decir, un hijo de María. Pero en Lucas, mientras que 'un hijo' también aparece en 1:31, el otro lado de la derivación del niño se especifica en los vss. 32, 35; 'el Hijo del Altísimo', 'el Hijo de Dios'. Y esto se pone claramente en relación con la operación del Espíritu, representado más particularmente como transmisor del poder del Altísimo que la cubre con su sombra, de modo que no queda duda de que se trata de la paternidad específica de Dios con exclusión de la de hombre.

El tercer punto de vista desde el cual se considera el evento es el de llevar el sobrenaturalismo de toda la Persona y obra de Cristo al origen mismo de su naturaleza humana, como derivada directamente de Dios. Si incluso en la historia del Antiguo Testamento este principio encuentra expresión con respecto a la obra típica de redención, ¡cuánto más podemos esperarlo aquí! Ilustrado en el nacimiento de Isaac de una manera simbólica, ciertamente es eminentemente aplicable, donde Él es introducido en la

naturaleza humana de quien Isaac no era sino el tipo. Si se objeta que sobre este principio debió absolutizarse el sobrenaturalismo de origen eliminando la maternidad de María, así como la paternidad de José, la respuesta es que no se podría prescindir de la primera, si la conexión real de Jesús con nuestra naturaleza humana debía ser preservado y el docetismo debía ser evitado. El hecho de que este tercer punto de vista no se acentúe en la narración puede deberse a la prominencia que recibe más tarde en el relato del bautismo de Jesús.

Traducido por: David Taype

3.

APOCALIPSIS CONECTADA CON JUAN EL BAUTISTA

Es costumbre designar a Juan el Bautista 'el precursor' de Cristo. La palabra aparece en Heb. 6:20, aunque sin referencia a Juan, y en un sentido en el que no podría aplicarse a él. Aparte de la palabra, la idea de que Juan, a través de su actividad histórica, preparó el camino para la obra de Jesús, encuentra una expresión clara en Lc. 1: 17, 76, aunque aquí por 'el Señor' debía entenderse próximo a Jehová.

Toda esta idea de una conexión dispuesta divinamente es rechazada por muchos escritores modernos. Se intenta separar a Juan tanto como sea posible de Jesús. Contrariamente a la representación del Evangelio, se supone que los dos representaban movimientos religiosos separados, que continuaron funcionando en paralelo durante un tiempo considerable. El testimonio de los Evangelios excluyendo esto se extingue de la siguiente manera. El Cuarto Evangelio, que incluso con más fuerza que los demás, y con cierto grado de agudeza, afirma la subordinación de Juan a Jesús, se declara ahistórico en este respecto como en la mayoría de los demás. Baldensperger (The Prologue of the Fourth Gospel, 1898) ha formulado la opinión de que el gran espacio dedicado a Juan en los capítulos 1-3 de Juan se debe al propósito apologético de convencer a la secta bautista del día del escritor de la boca. de su propio amo, que su lugar estaba dentro de la Iglesia cristiana, tal como había dicho Juan: 'Yo no soy el Cristo'. Las historias de la Natividad en Lucas que unen a Jesús y Juan desde el punto más temprano posible a través de la relación y el intercambio de sus familias se consideran de carácter legendario y, por lo tanto, poco confiables en el asunto en cuestión. El extracto de la perícopa exclusivo de Mateo [3,13-15], según el cual Juan reconoció en Jesús, en cuanto éste se acercó a él, al Mayor, lo que, si no implicaba una revelación momentánea, tendría que basarse en un conocimiento previo y reconocimiento, se le niega la credibilidad, en parte porque no se encuentra en Lucas, en parte porque se cree que es, dentro del mismo primer Evangelio, irreconciliable

con la inquisitiva pregunta enviada por Juan a Jesús si Él era 'el que había de venir', o si ellos debían esperar a otro? [11:1–3]. Marcos, se afirma, tiene en todos estos aspectos la tradición más antigua y correcta, que entendió que tuvo lugar el primer contacto entre Jesús y Juan, cuando este último había comenzado su predicación, y Jesús vino a él como uno entre los muchos deseosos. para ser bautizado.

Otros van aún más lejos al eliminar del registro de la predicación más antigua de Juan la referencia al Mayor como una referencia a un Cristo en general, interpretándolo sobre la base del programa escatológico sin Cristo, en el que Jehová mismo aparece en una teofanía suprema. Esto cortaría la conexión no solo entre Juan y Jesús personalmente, sino también doctrinalmente entre Juan y la esperanza mesiánica. En tal suposición, el impulso que, según muchos escritores, se cree que Jesús al menos recibió de la ocasión solemne que lo llevó posteriormente a considerarse a sí mismo como el Mesías, es el único contacto personal que queda.

Se da el paso extremo en este proceso de desprendimiento de Juan de Jesús, donde el espíritu y el contenido de la predicación de ambos se hacen de naturaleza contradictoria. Lo que Juan esperaba, se sostiene, tenía fuertes rasgos políticos y dependía para su llegada del uso de la fuerza. Si esto estuviera de acuerdo con los hechos, se podría decir con confianza que Juan, en lugar de ser el precursor, fue en realidad el antagonista principal del Salvador.

MATEO 11:2–19

La única base aparente para estas construcciones se encuentra en el pasaje Mat. 11:2–19, parece mejor definir la posición de Juan en relación con la obra de Jesús a partir de las declaraciones del discurso de Jesús contenidas en este pasaje. Esto es tanto más seguro, ya que la luz desfavorable bajo la cual la pregunta de Juan lo hace aparecer no estaría de acuerdo con la reputación del Bautista en la Iglesia primitiva y, en consecuencia, debe haber tenido una base sólida en la tradición. La situación y el contenido de la investigación son bien conocidos. Nuestro interés se relaciona con el discurso de Jesús a la multitud después de que los mensajeros regresaron a su remitente, desde el v. 7 en adelante. En la pregunta repetida tres veces,

Traducido por: David Taype

'¿Qué salisteis a ver?', Jesús corrige, primero, dos opiniones erróneas, luego una inadecuada sobre Juan, formada evidentemente en parte bajo la influencia de la pregunta de Juan. El primer error se afirma y se rectifica en el v. 7: la aparente duda del Bautista no se debió a su inconstancia: no era una caña sacudida por el viento. El segundo concepto erróneo se expresa y corrige en el v. 8: la vacilación no se debió a la incomodidad de la vida en prisión de Juan: no estaba acostumbrado a las ropas suaves que se usaban en las casas de los reyes. La tercera respuesta a la pregunta reconoce que había una verdad básica, solo que no una verdad completa, en la clasificación del pueblo del Bautista como profeta. Era un profeta, sólo que más de uno.

Luego Jesús procede a definir en qué consiste ese 'más que profeta'. Ante todo es un mensajero preparador enviado ante la faz del Señor, cosa que sólo en sentido metafórico se podría decir de los profetas anteriores: escribieron de Jesús, Juan es uno de los cuales se escribió antiguamente. En la medida en que este es el caso, pertenece a la mitad de la era del cumplimiento. La culminación de la profecía del Antiguo Testamento está en él, y esta posición le da derecho a ser llamado 'el mayor de los nacidos de mujer'. Como mensajero viene inmediatamente antes de la realidad: todos los profetas y la ley profetizados (tratados de algo futuro); Juan es Elías que había de venir poco antes de la venida del día de Jehová [Mal. 4:5]. A partir de sus días el Reino de los cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan. Cualquiera que sea el significado preciso de estas figuras en el v. 12, está claro, en todo caso, que implican la cercanía, o incluso la presencia del Reino a través de la propia obra del Bautista. Por él el Reino había salido de la esfera de pura futuridad que le pertenecía bajo el Antiguo Testamento; se había convertido en algo real que captaba los pensamientos y dominaba las emociones de los hombres. Haber realizado esto fue el gran acto de Juan, el que lo hizo 'más que un profeta'.

Y, sin embargo, nuestro Señor insinúa que hay una calificación para esto: el mismo Juan no podría ser clasificado con la nueva dispensación que llegó a través de la obra de Jesús: 'El que es menor (o menor) en el Reino de los Cielos es mayor que él' [vs. 11]. Esta declaración no significa que Juan no fuera lo que llamamos 'salvo', ni podría significar que Juan sería excluido del reino escatológico, contra el cual compare Mateo 8:11. La verdadera interpretación es que el Bautista no participaría de los privilegios del Reino

ya venidero del cual otros participaron a través de su asociación con Jesús. Continuó llevando su vida aparte, sobre la base del Antiguo Testamento.

Esto también proporciona la explicación de la pregunta algo impaciente de Juan con respecto a la autenticación mesiánica de Jesús. En él, el Antiguo Testamento expresa una vez más, por así decirlo, su impaciencia por la demora del Mesías. Pero así como allí, así aquí, la impaciencia se centró en un punto particular, la lentitud del proceder de Dios para destruir a los malvados. Juan había sido designado específicamente para proclamar el aspecto del juicio de la crisis venidera. De ahí una cierta decepción por el proceder de Jesús. Así interpretada la indagación no sólo no implica un desconocimiento previo entre ambos; por el contrario, prueba que Juan había tomado nota de Jesús, y que había habido intercomunicación; de lo contrario, tal mensaje no podría haber sido enviado. contra 6 también prueba el reconocimiento previo y la valoración hasta cierto punto, sólo que con una cierta continuación de la perspectiva del Antiguo Testamento. Así se explica la peculiaridad de la respuesta devuelta a Juan, con su énfasis exclusivo en los aspectos benéficos de la obra de Jesús. Estos no se nombran simplemente como credenciales, sino también como caracterizaciones. No era tarea de Jesús para el presente juzgar, al menos no de esa manera. El juicio vendría en una etapa posterior. Después de todo, Jesús no había perdido de vista la pregunta de Juan. Respondió de la manera más delicada, pero contundente. Como revela el siguiente discurso, su corazón estaba lleno de aprecio por la grandeza de Juan y, como prueba el Cuarto Evangelio, lleno de amor por su persona por la generosidad de Juan en la anonadación al servicio del Mesías [3]. :30; 5:35].

La pertenencia de Juan al Antiguo Testamento es confirmada además por la parábola de Jesús con respecto a la cuestión del ayuno [Mc. 2:18–22]. Es apropiado que los discípulos de Juan ayunen, porque no han llegado a esa fiesta de bodas de alegría a la que son invitados los discípulos de Jesús.

JUAN EL BAUTISTA Y ELIAS

Tal vez todo el modo externo de apariencia y vida de Juan esté conectado con su lugar dentro del Antiguo Testamento. Fue nazareo de toda la vida. Su entorno desértico fue significativo, ya que en la antigüedad estaba

relacionado con la preparación para el arrepentimiento [Oseas. 2:14, 15; Es un. 40:1–4]. Él fue una reproducción de Elías, ese gran profeta del arrepentimiento [Mat. 11:14; 17:10–13]. En el primer pasaje, las palabras 'si lo recibís' indican que algunos dudaron del carácter de Juan como precursor de Elías, y también que Jesús lo aceptó. Pero había una diferencia, quizás, entre la concepción que Jesús atribuía a la reaparición de Elías y la de los judíos. Estos últimos parecen haber esperado una resurrección literal de Elías. Así podemos explicar la declaración de Juan acerca de que él no es Elías [Juan 1:21]. Rechazó ser Elías en ese sentido judío realista, pero no habría negado serlo en el sentido simbólico afirmado por Jesús, como tampoco habría negado que en él se estaban cumpliendo las profecías de Isaías y Malaquías.

Quizás el texto de la Septuaginta proporciona evidencia de la antigüedad de la creencia judía sobre el regreso real del profeta, porque en Mal. 4:5 traduce 'Elías el tisbita', mientras que el original tiene 'Elías el profeta'. El origen de la creencia radica en la forma en que Elías ascendió al cielo. El evangelista Lucas parece reconocer el significado simbólico de estos aspectos externos acerca de Juan, cuando habla del 'día de su manifestación a Israel' [1:80].

Vemos así que la anticipación de Juan a Jesús fue, en todos los sentidos, una anticipación de todo el Antiguo Testamento con referencia a Cristo. Y esto no se aplica de ninguna manera solo a los elementos externos; la sustancia real del Antiguo Testamento fue recapitulada en Juan. Si distinguimos los dos elementos de ley y profecía, ambos se resumieron claramente en el mensaje: 'Arrepentíos, porque el Reino de los Cielos se ha acercado'. Pero la conexión entre los dos no es la de la mera adición de dos cosas no relacionadas; la conjunción 'por' indica que el motivo del arrepentimiento está en la proximidad del Reino, porque éste significa para Juan, ante todo, juicio. Compara el abanico en la mano, el hacha en la raíz.

EL TESTIMONIO DE JUAN EL BAUTISTA A JESÚS

En el testimonio del Bautista de Jesús como el Mesías debemos distinguir dos etapas, una registrada principalmente por los Sinópticos, la otra por el Cuarto Evangelio. Entre los dos se encuentra el bautismo de Jesús por

Juan. Los rasgos característicos de la primera etapa son el énfasis en el juicio y en la función de juzgar del que viene, quien, sin embargo, no se llama explícitamente el Mesías. Las figuras usadas para describir su superioridad son tales, que nadie menos que Dios, y sin embargo, alguien diferente de Jehová puro y simple, debe ser considerado [Mat. 3:3, 11, 12; Mk. 1:3, 7; Lc. 3:4, 16, 17]. El 'fuego' especificado como uno de los dos elementos en que el que viene bautizará es sin duda el fuego del juicio, no por tanto sinónimo, sino lo contrario del Espíritu Santo [cp. Mate. 3:10–12; Lc. 3:16, 17]; Marcos omite la referencia al 'fuego' y nombra sólo al Espíritu Santo [1:8]. Si el Espíritu Santo representa el elemento de salvación, el hecho resulta que Juan habla de los aspectos de juicio y salvación del advenimiento como coincidentes, una característica en la que igualmente reproduce el punto de vista del Antiguo Testamento. La fraseología de esta primera etapa de la predicación se deriva en gran parte de Mal. 4, aquello en que los evangelistas hablan de él de Isa. 40

EL BAUTISMO DE JUAN

El bautismo de Juan en general y el bautismo de Jesús por Juan en particular no deben separarse. En ese tiempo y después había muchos círculos en los que se practicaban ritos bautismales, pero todos estos estaban sujetos a repetición, mientras que el bautismo de Juan fue una vez para siempre [cp. Mate. 28:19; Hechos 19:3; heb. 6:2]. Sus precedentes y analogías habrá que buscarlas en el Antiguo Testamento, no tanto en las purificaciones ceremoniales de la Ley, que también requerían repetición, sino, por un lado, en los lavatorios preparatorios para la realización de la Antigua Alianza [Ex. 19:10, 14] y por el otro en el gran derramamiento de agua que los profetas anuncian que precederá a la era escatológica [Isa. 1:16; 4:4; micrófono 7:19; Ezequiel 36:25–33; Zac. 13:1]. Nótese, que el agua aparece en la profecía como elemento vivificante, fructífero, además de instrumento de limpieza [Isa. 35:7; 41:18; 44:3ss; Zac. 14:8]. Se ha intentado explicar el bautismo de Juan a partir de estos antecedentes del Antiguo Testamento, pero estos eran en parte proféticos, en parte típicos, de modo que para su cumplimiento o repetición se requería un mandato sobrenatural específico. Juan no podía simplemente proceder sobre la base del Antiguo Testamento en tal asunto, y esto es reconocido por todos lados [Juan 1:25, 33; Mate. 21:25].

Traducido por: David Taype

Menos aún podemos considerar el bautismo de Juan como una simple imitación del llamado bautismo de prosélitos del judaísmo. Este no fue al principio un rito particularmente destacado, como el que habría invitado a la imitación por parte de Juan. Significaba simplemente la aplicación de la ley levítica general de limpieza a un prosélito, quien, después de haber sido circuncidado, todavía estaba, debido a su contacto previo con los gentiles, impuro, y por lo tanto necesitaba ser lavado. Y Juan apenas fue tan lejos como para declarar paganos inmundos a todos los que venían a él, a quienes debía aplicarse el principio del proselitismo. Entre el bautismo cristiano y el de Juan realmente existió una estrecha conexión, como se mostrará a continuación.

El verdadero significado del bautismo de Juan debe inferirse, en parte de las descripciones dadas en los Evangelios, en parte de la situación general. Marcos y Lucas nos dicen que fue un 'bautismo de arrepentimiento para perdón de los pecados'. Mateo dice que bautizaba 'para arrepentimiento', y que el pueblo era bautizado por él 'confesando sus pecados'. Según una declaración (Mateo) la confesión de los pecados era el acompañamiento del acto, según la otra (Marcos y Lucas) el perdón de los pecados era la meta, pero en esto no existe una verdadera contradicción. Puede parecer contradictorio, cuando Mateo hace que la confesión preceda y el arrepentimiento siga al bautismo; aquí la solución estará en distinguir entre un reconocimiento más externo del pecado y un arrepentimiento más profundo e intensificado [Mat. 3:6, 11]. Es algo incierto cómo debe entenderse la frase de Marcan y Lucan 'bautismo de arrepentimiento'. La construcción permite que sea una caracterización general del bautismo como algo que tiene que ver con el arrepentimiento de una forma u otra. Una mejor visión es tomar el genitivo como un genitivo de propósito: el bautismo tenía la intención de producir arrepentimiento, lo que hace que esté de acuerdo con Mat. 3:11. Si el arrepentimiento era el resultado esperado del acto, es claro que el rito no puede haber sido una mera pieza de simbolismo, sino que debe haber constituido un verdadero sacramento, destinado a transmitir alguna forma de gracia. Y con esto también está de acuerdo la exhortación de Juan al pueblo 'a dar frutos dignos de arrepentimiento'.

Weiss ha sugerido que el 'al perdón' de Marcos y Lucas debe ser prospectivo: con miras al perdón futuro, es decir, en el juicio. Gramaticalmente, la frase 'para el perdón' podría, sin duda, significar esto,

pero produce un sentido demasiado preñado. El Antiguo Testamento ya está lleno del perdón de los pecados, y la obra de Juan como resumen del Antiguo Testamento en sí mismo no podría haber sido completamente sin él. Sin embargo, se objeta que Juan contrasta deliberadamente lo que transmite su bautismo, como 'agua', con la realidad de la gracia que será otorgada por el bautismo del Espíritu del que viene. Pero el Espíritu abarca más que el perdón y, aunque el Bautista pudiera, a efectos de comparación, e hiperbólicamente hablando, haber puesto todo el vacío de un lado y toda la plenitud del otro lado, esto no debe entenderse literalmente, más que cuando Pablo y Hebreos parecen vaciar el Antiguo Testamento de toda gracia. Lo que Juan quiere decir es simplemente: comparada con lo que Cristo trae, mi obra es como el agua comparada con el Espíritu; de esto no se sigue que en la esfera misma de los tipos no tuviera otra función que tipificar.

Otra cuestión que surge es de naturaleza opuesta, a saber, cómo, si al bautismo de Juan se le concede un perdón real de los pecados, puede distinguirse aún más del bautismo cristiano. Sobre esta cuestión, la Iglesia posterior a la Reforma se ha dividido. Los romanistas, tendientes en su doctrina del sacramento a hacer toda la Antigua Dispensación puramente típica, incluyeron en esta opinión el bautismo de Juan; la teología protestante, tanto luterana como reformada, con pocas excepciones, en reacción al punto de vista romanista se fue al extremo opuesto y sostuvo que el bautismo de Juan era completamente idéntico al sacramento cristiano. Ambas posiciones son insostenibles: tendremos que decir que el bautismo de Juan, junto con todos los ritos del Antiguo Testamento, tenían conexión con la gracia real, pero sólo con la medida y cualidad de la gracia del Antiguo Testamento. Lo que no tenía era el Espíritu en la concepción cristiana específica; porque el otorgamiento de eso, y su conexión con el bautismo, dependen del derramamiento pentecostal del Espíritu. En consecuencia, el bautismo administrado en el tiempo intermedio por los discípulos de Jesús debe clasificarse con el bautismo de Juan, como una continuación del mismo, y no como una anticipación del bautismo cristiano.

¿Cómo simbolizó el bautismo de Juan? Algunos opinan que el simbolismo radica en la inmersión que significa la eliminación de la antigua vida de pecado y la emersión como la entrada a un nuevo estado de justicia. Pero, si esto fuera correcto, separaría completamente el bautismo de Juan de todos

los precedentes del Antiguo Testamento, porque en el Antiguo Testamento se desconoce el simbolismo de la inmersión. Incluso los lavados de todo el cuerpo en ciertos casos del ritual siguen siendo lavados; la inmersión desde un punto de vista simbólico es puramente incidental. Y por otro lado las cosas espirituales nombradas, arrepentimiento y perdón de los pecados, apuntan en dirección a la limpieza. A esto hay que añadir que, por medio del agua, hay una referencia simbólica a la vivificación por el Espíritu (cf. Jn 3, 5, 'nacer del agua y del Espíritu'].

Finalmente, para una concepción adecuada del bautismo de Juan, debe ser visto contra el trasfondo escatológico de la expectativa prevaleciente en su tiempo. El ambiente estaba sobrecargado con el pensamiento del final. El bautismo de Juan fue específicamente prospectivo para el juicio venidero y un sello de preparación para la absolución en este. La idea del bautismo como sello en este sentido escatológico es algo que ha pasado al bautismo cristiano [cp. Ef. 1:13; 1 mascota. 3:21].

EL BAUTISMO DE JESÚS POR JUAN

Ahora, viniendo a la consideración del bautismo de Jesús por Juan en particular, lo principal a recordar es que no podemos separar esto arbitrariamente de la importancia del bautismo en general. Sería una tontería decir que Juan administró dos bautismos, uno para el pueblo y otro solo para Jesús, y que estos dos no tenían nada en común entre sí. Aún así, es posible ir tan lejos en la dirección opuesta como para negar la impecabilidad de Jesús. Y eso está prohibido no sólo por motivos doctrinales; el diálogo entre Juan y Jesús registrado en Mat. 3:13–15 lo excluye históricamente. Además, la revelación relacionada con el bautismo prueba que este último era algo bastante único por lo que difería en principio del rito realizado en el israelita promedio. La sugerencia de Weiss de que se busque este elemento único en el simbolismo de Jesús emergiendo de la vida privada y entrando en una vida de servicio público no puede aceptarse, porque se basa en la idea de sumersión y, además, cortaría el vínculo entre el bautismo de Jesús y el de los demás, a quienes no les correspondía tal entrada en el servicio público.

Traducido por: David Taype

El pasaje Mat. 3:13–15, cuando se examina cuidadosamente, nos da la solución a este problema, en cuanto a cómo el bautismo de Jesús podría encajar en el esquema general del ministerio de Juan y, sin embargo, permanecer libre de esos elementos en este último relacionados con la pecaminosidad y el arrepentimiento. El diálogo con Juan pone de manifiesto los siguientes hechos:

(a) Juan reconoce que el rango y el carácter de Jesús lo colocan más allá de la necesidad de su bautismo; 'Juan se lo prohibió', v. 14;

(b) esta convicción de Juan se basa en la posición mesiánica de Jesús; las palabras 'Tengo necesidad de ser bautizado por Ti' no pueden significar que Jesús deba aplicar a Juan un bautismo en agua, simplemente invirtiendo los papeles; después de que Juan acababa de anunciar que el Mayor bautizaría con el Espíritu Santo, su confesión de la necesidad del bautismo de Jesús no puede referirse a otra cosa que a eso, y esto implica la impecabilidad de Jesús personalmente considerada;

(c) la protesta de Juan, así como la base en la que la basa, son respaldadas por Jesús cuando insiste, diciendo: 'Deja que sea así ahora'; el término 'sufrir' implica la ausencia de la necesidad subjetiva que Juan había negado; debe permitirse por razones objetivas;

(d) esta necesidad objetiva es algo que opera, no para siempre y bajo todas las circunstancias, sino sólo para la situación presente, con una perspectiva entreabierta, de eliminación futura de la necesidad;

(e) la razón de la presente necesidad consiste, según Jesús, en que 'así nos conviene cumplir toda justicia'; 'cumplir toda justicia' no es aquí idéntico a la fórmula estereotipada en la que la doctrina de la expiación vicaria ha expresado tan acertadamente el principio de la sustitución de Cristo por nosotros en el cumplimiento de la ley. Debe tomarse en un sentido menos técnico, popular; 'justicia' es lo que en cualquier momento, a través de la ley o de otra manera, es pedido de Jehová a Israel; en el caso presente esto consistió en la sumisión al bautismo de Juan, porque esto no era un asunto de elección individual, sino un deber nacional; tanto a Jesús como a Juan ('nosotros') esta parte de la justicia había sido impuesta, y Jesús declara que es un deber observarla;

(f) si, entonces, lo que no incumbe al mismo Jesús a título personal parece, sin embargo, un deber divinamente impuesto para Él debido a su pertenencia al pueblo de Israel, no hay mejor fórmula para expresarlo, que Él sufre el bautismo en virtud de su identificación con Israel.

Añadiendo a esto que se trata de una experiencia temporal, nos encontramos tan cerca como podría esperarse dadas las circunstancias de una expresión de la relación vicaria de Jesús con el pueblo de Dios. Y no es más que un paso más allá si, teniendo en cuenta el alcance general del bautismo de Juan, dijéramos que la identificación de Jesús con el pueblo en su bautismo tenía como fin próximo asegurar para él vicariamente aquello a lo que apuntaba el sacramento, la perdón del pecado. Incluso con respecto al arrepentimiento podemos razonar de manera análoga; porque si Jesús llevó el pecado vicariamente y recibió el perdón vicariamente, entonces no puede haber objeción en principio a decir que Él se arrepintió por el pueblo vicariamente. Sin embargo, todas estas cosas se insinúan aquí en una declaración más o menos enigmática. La exposición completa, que al mismo tiempo proporcionará una confirmación completa de la exactitud de nuestra exégesis, puede obtenerse solo en la discusión posterior de Juan 1:29, 36.

EL DESCENSO DEL ESPÍRITU SOBRE JESÚS

El bautismo de Jesús estuvo acompañado por dos eventos de suprema importancia: la venida del Espíritu y el anuncio del cielo acerca de la filiación y Mesianidad de Jesús. Dado que esto último ha sido discutido más ampliamente en otro lugar, aquí nos limitamos a la observación de que el registro no se presta a la teoría de que el bautismo fue la ocasión para el despertar de la conciencia mesiánica de Jesús. En Mateo la afirmación es puramente objetiva: 'Este es mi Hijo amado', lo que indica que al menos según este evangelista la seguridad en la voz no era sólo para Jesús. Tampoco pueden las diversas formas de descripción usadas ("He aquí, una voz del cielo"... "vino una voz del cielo"... "una voz vino del cielo") probar que los escritores piensan en algo perceptible solo para Jesús, menos , puesto que la salida del agua y la apertura del cielo, a la que es paralelo el oír la voz, no dan en modo alguno la impresión de un escenario visionario. El 'Él vio' de Mateo ciertamente no se refiere a la percepción visionaria, y el

'en forma corporal como una paloma' de Lucas habla en contra de la subjetividad del fenómeno óptico. De Juan 1:34 aprendemos que el acontecimiento tenía que ser perceptible tanto para Juan como para Jesús, ya que el primero tenía que dar testimonio de ello. También podemos comparar los términos en los que Pedro habla sobre los fenómenos análogos en la transfiguración [2 Ped. 1:17, 18]. Evidentemente, la voz tenía un significado sacramental para Jesús y, aunque sólo fuera por esta razón, tenía que ser objetiva.

En un sacramento, sin embargo, por regla general se transmite algo real, además de la seguridad dada. Y así aquí la voz fue seguida por el descenso del Espíritu. Según el Nuevo Testamento, hay tres ocasiones históricas en las que tuvo lugar una operación del Espíritu en relación con Jesús. El primero de ellos ya se ha mencionado en relación con el nacimiento virginal. El segundo es este evento en el bautismo. El tercero sucedió en la resurrección de nuestro Señor, y cae bajo el título de enseñanza apostólica. Aquí nos interesa definir lo más estrechamente posible la necesidad y naturaleza de la segunda impartición. Del momento de su ocurrencia puede inferirse que tiene su relación específica con el ministerio público de Jesús, así como la primera tuvo con el origen y constitución de su naturaleza humana y la tercera dotación está relacionada con el ministerio celestial del Señor. Lo hizo 'espiritual' [Rom. 1:4; 1 Cor. 15:45].

Jesús, por supuesto, no recibió el Espíritu como el agente de la santificación, porque eso presupondría la pecaminosidad, y no hay ningún rastro de tal función en los Evangelios. Pero Él podía y recibió el Espíritu como prenda de la aprobación del Padre de Su mente y propósito expresados al someterse al bautismo, y del efecto que Dios le daría, cuando se cumpliera. En esto hay una analogía con lo que significa el sellamiento con el Espíritu en el bautismo para todo cristiano; sólo en el caso de Jesús fue prospectivo.

Además, nuestro Señor necesitaba al Espíritu como un equipo real de Su naturaleza humana para la ejecución de Su tarea mesiánica. Jesús atribuyó todo su poder y gracia, las palabras llenas de gracia, los actos de salvación, a la posesión del Espíritu [Mat. 12:28; Lc. 4:18; Hechos 10:36–38]. Y, al calificarlo de esta manera para lograr Su tarea mesiánica, el Espíritu sentó las bases para el gran otorgamiento pentecostal del Espíritu posterior, porque este don dependía de la obra terminada. Esto explica la declaración

del Bautista en Juan 1:33: '(Dios) me dijo: Sobre quien veas descender el Espíritu y reposar sobre él, ése es el que bautiza con el Espíritu Santo'. Es quizás debido a este pensamiento, que la preposición aquí usada es epi con el acusativo, una construcción inusual con un verbo de descanso; parece denotar la intención del Espíritu de permanecer permanentemente dirigido e identificado con el Salvador. Mateo, Marcos y Lucas tienen eis, que puede significar el acercamiento del Espíritu hacia Jesús o la entrada del Espíritu en Él.

La diferencia entre esta dotación espiritual de Jesús y la recibida por los profetas de antaño debe ser cuidadosamente notada. En el Cuarto Evangelio se dice explícitamente que Dios le dio el Espíritu a Jesús, y que, por tratarse de un dar, no se podía aplicar medida alguna al don [3:34]; asimismo se enfatiza que el Espíritu descendiendo se posó sobre Él [1:33]. El mismo pensamiento, el de la totalidad e indivisibilidad del don, puede encontrarse en la descripción de Lucas en el sentido de que 'el Espíritu Santo descendió sobre Él en forma corporal como paloma' [3:22]. Mientras que en Mateo y Marcos la frase 'como una paloma' puede entenderse como una calificación adverbial del verbo 'descender', sirviendo para denotar el movimiento lento y deliberado del Espíritu en Su venida sobre Jesús, la versión de Lucas no deja dudas como a la forma objetiva de aparición asumida por el Espíritu en esta ocasión. El Espíritu se parecía a una paloma, no solo Su movimiento era como el de una paloma. Pero incluso la otra construcción, si se sigue en Mateo y Marcos, tendría su propio significado, porque lo que desciende deliberadamente tiene la intención de descansar y permanecer.

En esto, no menos que en la totalidad de lo que descendió, hubo una diferencia con respecto a la dádiva profética ordinaria del Espíritu. Los profetas tuvieron visitas del Espíritu; el impacto del Espíritu sobre ellos fue abrupto, no continuo; en el caso de Jesús toda su vida fue igualmente en cada palabra y obra dirigida por el Espíritu. Por lo demás, no se puede determinar con certeza por qué se eligió la figura de una paloma para la aparición del Espíritu, en lugar de la de alguna manifestación de luz. El Antiguo Testamento en ninguna parte compara el Espíritu con una paloma. Representa al Espíritu flotando, meditando sobre las aguas del caos, para producir vida a partir de la materia primigenia. Esto podría sugerir la idea de que la obra del Mesías constituyó una segunda creación, unida a la primera a través de esta función del Espíritu en relación con ella.

Traducido por: David Taype

EL TESTIMONIO POSTBAUTISMAL DEL BAUTISTA A JESÚS

Aún queda por discutir el testimonio post-bautismal de Juan a Jesús. Esto se encuentra en el Cuarto Evangelio. Todo el discurso del Bautista aquí registrado gira en torno a Jesús y culmina en una tríada de declaraciones supremas acerca de Él. Prescindiendo de la exégesis de todas las declaraciones, nos limitamos a estas destacadas liberaciones, y solo agregamos el pasaje, discutido en cuanto a su vocería, al final del capítulo 3.

[1] Juan 1:15, 30

La primera de las tres declaraciones se encuentra en Juan 1:15, 30. Distingue en la carrera del Mesías dos etapas: la etapa en que viene después del Bautista, es decir, sucede a éste en su ministerio público; la etapa en la que, sin embargo, precedió a Juan en la aparición de este último en escena; esto puede referirse solamente a la actividad del Mesías bajo el Antiguo Testamento. La AV traduce aquí 'se prefiere antes que a mí', entendiéndolo de rango, pero entre las dos cláusulas de importancia cronológica esto parece antinatural. Quizás lo que condujo a esta traducción fue la sensación de que, en caso de que la segunda cláusula se aplicara al tiempo, no se podía mantener una distinción adecuada entre ella y la tercera cláusula, 'porque Él estaba antes que yo', porque esto también habla en términos de hora. Sin embargo, se había pasado por alto que, aunque la segunda y la tercera cláusula suenan muy parecidas en inglés, hay una diferencia importante entre ellas en griego: la cláusula intermedia dice emprosthen mou gegonen, la cláusula final dice hoti protos mou en . Tanto las preposiciones como los verbos son diferentes: emprosthen con el perfecto del verbo expresa precedencia en la esfera del devenir o aparecer en escena, protos con el imperfecto del verbo significa absoluta anterioridad en cuanto al modo de existencia; se relaciona con la existencia eterna del Señor, generalmente llamada su preexistencia [cp. Juan 1:1, 18]. Según este punto de vista, la conjunción hoti que une las cláusulas dos y tres se explica naturalmente: en la existencia eterna de Cristo antes del tiempo reside la posibilidad de su aparición y actividad bajo el Antiguo Testamento. No hay, por tanto, repetición entre las cláusulas dos y tres.

Se ha observado que, incluso en esta declaración que marca el mayor avance en la cristología del Bautista, no hay pérdida de contacto con el Antiguo Testamento. En Malaquías, un libro profético del cual, como hemos visto, se toma gran parte de la imaginería de Juan, encontramos en el capítulo 3 vs. 1 la distinción de las tres etapas en el advenimiento escatológico, por así decirlo, en la preformación: primero tienen 'Envío a mi mensajero y él preparará el camino delante de mí'; este mensajero fue (en el cumplimiento) Juan el Bautista; abarca, por tanto, el ministerio público de Jesús precedido por el de Juan; al respecto Juan pudo decir: 'después de mí viene un hombre'. Pero en el mismo pasaje de Malaquías, el Señor, ante quien va el mensajero para preparar Su camino, es en la continuación inmediata llamado 'el Mensajero de Berith, a quien deseáis'; esto se refiere a la figura también llamada 'el Ángel de Jehová'. Del Ángel de Jehová se sabía que en varios puntos se había aparecido e interpuesto en la historia del Antiguo Testamento; esto contiene, por tanto, en principio, la segunda afirmación de Juan, 'vino [o "se hizo"] delante de mí'. Pero en el profeta hay también una insinuación de la tercera cláusula: 'Él estaba antes que yo', porque 'el Señor a quien buscáis', y que ha venido a Su templo, se identifica por aposición con el Ángel de Berith, en al menos, si 'incluso el Ángel de Berith', y no 'y el Ángel de Berith' es la traducción correcta. En este último caso se pronosticaría que la epifanía de dos personas ocurriría simultáneamente, la del 'Señor' y la del 'Ángel de Berith'. Aun así, estaría justificado encontrar aquí una insinuación de la estrecha relación entre el advenimiento de Jehová y el advenimiento de Jesús, algo que encaja bien en el tenor general de la predicación del Bautista desde el principio. El Antiguo Testamento ya había hecho que el Ángel y Jehová fueran casi indistinguibles en ciertas ocasiones. Si el que vino después de Juan en cuanto al tiempo del ministerio era en realidad como Jehová y el Ángel, entonces Juan verdaderamente podría declarar 'Él estaba antes que yo', en el sentido más absoluto.

[2] Juan 1:29, 36

El segundo testimonio sobresaliente de la boca del Bautista es el que se encuentra en Juan 1:29, 36: 'He aquí el Cordero de Dios que quita [o "toma sobre Sí mismo"] el pecado [sing.] del mundo', o en la forma abreviada de la segunda cita: 'He aquí el Cordero de Dios'. Esto enuncia una doctrina que

no se hace particularmente prominente en el Cuarto Evangelio, a saber. la de la carga vicaria del pecado de Cristo. Por este motivo, hay más motivos para confiar en su autenticidad. Para explicar la declaración como un reflejo fiel de la ocasión histórica en la que se hizo, solo necesitamos situarla a la luz del gran evento con sus acompañamientos que precedieron inmediatamente, el bautismo de Jesús, siempre que realmente hubiera ocurrido en el momento del bautismo. bautismo lo que Mat. 3:14, 15 relata, discutido por nosotros arriba. Si eso significaba una interpretación vicaria del bautismo de Jesús, formulada en un diálogo entre Juan y el mismo Jesús, entonces ciertamente Juan, con el evento que acababa de ocurrir vívidamente ante sus ojos, difícilmente podría haber hablado de ello de otra manera como aquí se hace. Es el comentario del Bautista sobre sí mismo y también sobre el acto de Jesús. Aun así, John no escribió este comentario libremente de su propia mente; tenía aquí, no menos que en el caso de la segunda declaración, la guía del Antiguo Testamento en la que confiar.

Se han encontrado dos precedentes de la figura del cordero: el del cordero del sacrificio, y la representación como cordero del Siervo de Jehová en Isa. 53. Algunos escritores plantean una alternativa, pensando que Juan debe haber tenido en mente o lo uno o lo otro. Pero, quizás, incluso para Isaías la combinación ya existía; mucho más fácilmente podría entrar en la mente de John, quien debe haber estado familiarizado tanto con la profecía como con el ritual. Debe admitirse, sin embargo, que en la profecía el cordero no aparece al principio con asociaciones rituales. Su uso principal es representar la inocencia, la mansedumbre y la voluntad de prestar un servicio vicario a la gente a través del sufrimiento y la muerte. Los rasgos de inocencia y mansedumbre son inherentes al carácter del cordero en general, pero aquí se sugieren con especial énfasis, porque, habiendo sido descrito el pueblo como un rebaño descarriado y errante, la misma calidad de un cordero contrasta con el siervo. con esta condición pecaminosa.

Pero inmediatamente parece que estos rasgos de inocencia y mansedumbre no tienen el propósito general de idealizar el carácter del Siervo, sino el propósito específico de mostrarlo apto y dispuesto a llevar el pecado por los demás. Esta es la transición entre el v. 6 y el v. 7 en la profecía: porque inocente Él puede llevar el pecado de los demás, porque manso Él está dispuesto a hacerlo. Y también su pertenencia (con una distinción) al rebaño cumple aquí su propósito: siendo del rebaño, Él puede sufrir por el rebaño. El carácter vicario de Su sufrimiento hasta la muerte se describe en

los términos más explícitos en los vss. 5 y 6. Hasta ahora, sin embargo, no hay necesidad de pensar en el sacrificio, porque la vicaria no es ipso facto sacrificial. En el v. 10 se vuelve diferente; aquí la palabra asham, 'ofrenda por la culpa', se nombra explícitamente para resumir en sí misma toda la declaración anterior: 'cuando harás [o: Él hará] su alma en expiación por la culpa', etc. la ofrenda por la culpa es escogida entre los diversos tipos de sacrificio probablemente no sea accidental; era ese tipo de sacrificio en el que las ideas de deuda y restitución eran inherentes, de modo que surge el pensamiento del Siervo no sólo expiando las ofensas sino también cumpliendo la obligación que, positivamente considerada, se debía a Dios.

Ahora bien, hay que recordar cómo en Isaías la figura del Siervo se va separando poco a poco del pueblo de Israel, tomado colectivamente, de modo que ha surgido la disputa exegética de si se trata de una persona separada o de una mera idealización del pueblo. . Esta situación Juan debe haberla encontrado sorprendentemente reproducida en el evento del bautismo de Jesús. Jesús había venido a él, reconociendo que personalmente no tenía nada que confesar. Él había dado a entender que era diferente con su pueblo, para quienes Dios había ordenado un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados. Había expresado además la necesidad de tomar este bautismo sobre sí mismo a causa de la identificación con el pueblo. Todo esto, representado dramáticamente en el bautismo mismo, surgió para Juan como el cumplimiento preciso de la situación prevista por el profeta Isaías. Cómo los dos conceptos de 'el cordero' y el de 'quitar el pecado' habían crecido juntos para Juan puede verse por el hecho de que en la segunda expresión de la declaración, v. 36, se omite la cláusula de participio; no necesitaba repetición; 'el Cordero' es ipso facto 'el portador del pecado'. La oración relativa es simplemente epexegética.

En cuanto al significado del participio airon hay una disputa, algunos le dan el sentido de 'quitar', otros el de 'asumir sobre uno mismo', ambos sentidos que puede expresar en el griego. Las versiones en inglés eligen la primera, 'que quita' (RV en el margen: 'lleva el pecado'). Pero, si las palabras realmente expresan la situación que Juan acababa de presenciar, entonces tendrá que preferirse la otra traducción. Lo que Jesús había hecho en el bautismo aún no era la remoción real del pecado, sino solo tomar el pecado sobre sí mismo. A la otra tarea debía dedicar toda su vida. En Isaías también vemos parcialmente representado al Siervo al asumir el pecado de

Israel, aunque aquí entra en la descripción gran parte del significado real. La frase 'Cordero de Dios' es el duplicado exacto de la frase 'Siervo de Jehová'. Significa que el cordero lleva a cabo esta tarea de llevar el pecado como perteneciente a Jehová y al servicio de él.

Finalmente, debe notarse la diferencia entre el rango que cubre el acto según el Profeta y según el Bautista. En Isaías es el pecado de Israel, aquí es el pecado del mundo. Hay alguna duda, sin embargo, aquí como en otros pasajes del Evangelio, si el 'mundo' no debe tomarse cualitativamente en lugar de cuantitativamente. Sin embargo, ya en Isaías la nota de universalismo no está del todo ausente [cp. 52:15].

[3] Juan 1:34

La tercera gran declaración post-bautismal de Juan registrada en el Cuarto Evangelio se encuentra en 1:34; 'Y yo mismo lo he visto y he dado testimonio de que éste es el Hijo de Dios.' En esto el Bautista reflexiona sobre su fidelidad al observar y responder con el testimonio a la señal que Dios le ha dado en la venida del Espíritu sobre Jesús. La estrecha unión de 'visto' y 'testimonio dado' describe la inmediatez del cumplimiento de la orden: tan pronto como vi, presencié. El pronombre del sujeto se expresa, 'yo mismo', para indicar, por un lado, que se trataba de un testimonio ocular, por el otro, que se trataba de un testimonio oficial. El rango del título 'Hijo de Dios' ha sido considerado en otra parte. Que no puede ser menor en su importancia que el mismo título a lo largo del Evangelio se sigue de la posición que tiene como pieza culminante de esta primera etapa del testimonio, cuando se compara con la declaración del autor del Evangelio [20:31]. De acuerdo con esta declaración, las cosas registradas de Jesús fueron escritas para crear la creencia en la filiación divina del Salvador. Con esto en mente se había ordenado una serie de episodios y discursos. Obviamente, la sección de Juan el Bautista forma la primera de esta serie, y ahí radica la razón por la que se convierte en el testimonio sobre la Filiación que se está discutiendo. Que tenía un alto significado también aparece en la primera de las tres declaraciones, en las que ya se había afirmado nada menos que la preexistencia del Mesías.

Traducido por: David Taype

Juan 3:27–36

Además de estas tres declaraciones supremas, queda por considerar la sección 3:27-36. Esta perícopa se cae en dos pedazos [vss. 27–30 y 31–36]. En cuanto a lo primero, aquí Juan el Bautista está representado de común acuerdo por el evangelista como el orador. La ocasión fue el informe llevado al Bautista por sus discípulos de la mayor popularidad de Jesús que la que disfrutaba su Maestro. No se oponen al estatus superior de Jesús como tal, sino sólo a que se haya convertido en el rival de Juan en el propio campo de este último a través del bautismo. Esto era correcto en cuanto a la declaración de hecho, al menos parcialmente [cp. 4:2]. Jesús expone el absurdo de suponer la posibilidad de rivalidad entre Él y Juan, reivindicando así a este último. Jesús está tan incomparablemente más alto que todos los mensajeros de Dios que a Juan se le podría ocurrir tan poco concebir celos contra Él, como el amigo del novio (el que preside en las festividades de la boda) podría hacerlo con respecto al novio. Su trabajo es borrarse a sí mismo, y en ello encontrar su alegría suprema; cp. 'mi alegría' [vs. 29]. Note que esta figura del 'novio' recuerda la relación de Jehová con Israel.

A partir de Juan 3,31 no se sabe si el Bautista sigue siendo el orador o si el evangelista aprovecha aquí la ocasión para insertar algunas reflexiones propias sobre el tema tocado por el Bautista. Algo puede decirse a favor de cada uno de estos puntos de vista. Parece que entran en el discurso ciertos pensamientos característicos de Jesús y del evangelista, quienes, por supuesto, al escribir el Evangelio recordarían lo que Jesús había dicho en varias ocasiones. Tales elementos son: el descenso de Cristo del mundo superior, el carácter experiencial de Su conocimiento de las cosas del cielo, Su identificación con Dios, de modo que escucharlo es sellar la veracidad de Dios, Su autoridad omnicomprensiva en el esfera de la revelación, la función de la fe como mediadora de la vida eterna. Especialmente con el discurso precedente de Nicodemo hay puntos sorprendentes de contacto con respecto a algunos de estos asuntos.

Frente a esto debe establecerse la consideración de peso, que vss. 31-36 son realmente necesarios para redondear el argumento del Bautista sobre lo absurdo de esforzarse por rivalizar con Jesús. La imposibilidad oficial de esto había sido mostrada en lo anterior, pero aún no residía en ello la razón más alta para excluir tal estado de ánimo. Por supuesto, sigue siendo

posible que el evangelista, percibiendo lo preliminar y unilateral de la argumentación del Bautista, partiera de su propio conocimiento más completo para redondearlo con este discurso sobre la naturaleza trascendente y el origen (no meramente el oficio) de Jesús. Si realmente lo ha hecho, lo ha hecho con una habilidad consumada, aprovechando varios puntos importantes de contacto en lo anterior con lo que deseaba decir. Pero estos mismos puntos de contacto también pueden usarse para probar que todavía estamos aquí en el círculo de pensamiento del Bautista. De ahí que la elección sea difícil. Se notará que después del v. 30 no aparece ningún pronombre de primera persona que pudiera ayudarnos a identificar al hablante, y esto favorece levemente la atribución de las palabras al evangelista.

Nos contentamos aquí con enumerar brevemente estos puntos de contacto con la situación histórica que dio origen a todo el discurso. 'El que viene de arriba' [vs. 31] recuerda el v. 27; el contraste con esto se desarrolla en tres afirmaciones: 'el que es de la tierra' (origen terrenal de Juan), 'es terrenal' (modo terrenal de existencia de Juan), 'y habla de la tierra' (modo terrenal de Juan). de revelación-discurso). Frente a estos tres debe colocarse el reiterado 'es sobre todo' que por lo tanto requiere ser desplegado para su plena comprensión en las tres direcciones del opuesto; el carácter absoluto de la revelación de Cristo está garantizado por su carácter experiencial, 'lo que Él ha visto y oído' [vs. 32, primera mitad]; el elemento trágico de la situación se destaca en el resto de este versículo, 'nadie recibe su testimonio'; esta es la nota trágica en la peculiar actitud modesta de Juan, que hace que la apreciación amorosa de Jesús por su obra sea aún más conmovedora; al mismo tiempo, la declaración 'nadie recibe' implica una corrección del lamento de los discípulos de Juan, 'todos vienen a él' [vs. 26].

Podría parecer una exageración, a la vista de los hechos registrados en el mismo Evangelio en el capítulo 1, decir 'nadie recibe su testimonio'; pero cómo se entiende esto último, el v. 33 explica: nadie ha recibido su testimonio en ese sentido absoluto y comprensivo que pertenece a recibir el testimonio de Dios; 'porque el que Dios ha enviado, las palabras de Dios habla' [vs. 34]; en esto y en la explicación de motivo que se le añade, el hablante parece volver al razonamiento desde el punto de vista oficial observado en los vss. 27–30; 'porque Dios no da el Espíritu por medida'; la interpretación correcta de esto se ha explicado anteriormente; significa,

'cuando hay un dar del Espíritu en el sentido literal de dar todo el Espíritu involucrado, no puede haber medida para esto' (nótese la unión de la negación al verbo y la omisión del objeto indirecto, haciendo de ella una proposición general); v. 35, 'el Padre ama al Hijo y ha puesto todas las cosas en sus manos' recuerda muy vívidamente la voz del cielo en el bautismo y la declaración de la elección de Jesús para el oficio mesiánico, que, como tal, incluye la entrega de todas las cosas al Hijo; finalmente, el v. 36 extrae de la caracterización objetiva anterior de Jesús y Su oficio la consecuencia práctica de que la fe en Él es seguida por la vida eterna, mientras que la incredulidad con respecto a Él resulta en la exclusión de la vida y la permanencia permanente bajo la ira de Dios. Aquí parece que nos acercamos más a la enseñanza de Jesús y del evangelista en el Cuarto Evangelio. Note cómo la vida eterna se coloca en el presente, y también la ira de Dios, porque la ira permanece; tanto 'no verá la vida' como 'permanecerá en él' deben entenderse escatológicamente: se niega la visión de la vida perteneciente a ese punto final, y la eliminación de la ira en ese punto.

Traducido por: David Taype

4. LA REVELACIÓN EN LA PRUEBA DE JESÚS

LA TENTACIÓN EN EL DESIERTO

Lo que solemos llamar 'la tentación de Jesús' al principio parece yacer como un bloque errático en el frente de su ministerio público. Al examinarlo más de cerca, descubrimos que está indispensablemente conectado tanto con lo que precede como con lo que sigue. Debido a que esta conexión no se aprecia verdaderamente, ha surgido la duda respecto a la historicidad y objetividad de lo que se ofrece como un evento real. Sobre el principio mitológico de interpretar la historia del Evangelio, se ha declarado una encarnación en forma de relato de la idea de que un encuentro personal entre el Mesías y Satanás es esencial para el drama escatológico. Porque esto tenía que pasar, según la teoría, debió pasarle a Jesús, si es que Él era el verdadero Mesías.

Según este punto de vista, Jesús mismo no tuvo nada que ver con la concepción o la formación del relato; la mitología proporcionó el marco, mientras que las características concretas se tomaron prestadas de la historia del Antiguo Testamento. No llega tan lejos la teoría parabólica al separar la historia de las realidades de la vida de Jesús. Jesús, de acuerdo con esta teoría, contó el relato a los discípulos, no queriendo que lo tomaran en un sentido fáctico, sino simplemente como una parábola a través de la cual se esforzaba por transmitirles una impresión de las muchas solicitudes tentadoras que lo acosaron durante su vida. carrera. Los discípulos malinterpretaron este intento y lo cambiaron por el relato de un hecho único y concreto. Desde este punto de vista, Jesús tuvo al menos algo que ver con la producción de la historia.

Frente a estos dos puntos de vista podemos, con el fin de mantener la historicidad del evento como un acontecimiento único y definido, colocar el testimonio de Mat. 12:29. Aquí Jesús distingue entre entrar en la casa del hombre fuerte y atarlo, por un lado, y saquear los bienes del hombre fuerte,

por el otro. El primero es algo que asegura la posibilidad de hacer algo, el segundo es el seguimiento de esa posibilidad en actos. El contexto aclara en qué consiste el despojo de los bienes: se refiere a la expulsión de los demonios. En consecuencia, la atadura del hombre fuerte, como algo que está detrás de este, debe entenderse como algo hecho a aquél cuya propiedad son los demonios. Según la enseñanza uniforme del Nuevo Testamento, los demonios son súbditos de Satanás. Ahora bien, aquí Jesús usa un lenguaje parabólico, pero esto no puede alterar en lo más mínimo el hecho de que detrás de la parábola así enmarcada debe haber una situación concreta. Aunque nuestro Señor no dice con tantas palabras: 'Tuve que pasar por una tentación antes de poder expulsar demonios', sin embargo, algo bien definido debe ser referido por Él, algo que podemos incluso, hasta cierto punto, ubicar en el tiempo, porque debe haber caído antes de la primera expulsión de los demonios, y estos hechos marcaron el comienzo mismo de Su ministerio.

Además, una interpretación diluida de la parábola, como en las exposiciones modernas, a menudo se encuentra, en el sentido de que un hombre primero debe conquistar el mal dentro de sí mismo, antes de aventurarse a atacarlo en el exterior, no encaja bien en los términos de la figura. La entrada en la casa de un hombre fuerte no describe naturalmente la caída en tentación; representa algo más activo y deliberado. Aquellos que se niegan, a causa de la naturaleza parabólica del discurso, a relacionarlo con el relato muy realista, aunque misterioso, de la tentación, están obligados por su negativa a intentar alguna otra explicación, si es posible menos moderna que la referida anteriormente. Y especialmente el punto de vista parabólico constituye un serio peligro para la creencia en la impecabilidad de Jesús, porque implica que en repetidas ocasiones tuvo que pelear una batalla moral dentro de sí mismo, antes de poder proceder a cosechar los frutos de la victoria.

Sin embargo, la misma parábola que da fe de la historicidad del acontecimiento, da fe igualmente de su objetividad. Aquí se crea mucha confusión de pensamiento por no distinguir entre la objetividad y la corporeidad de tal transacción. Lo segundo implica lo primero, pero esto no puede revertirse: un encuentro entre personas, especialmente en el mundo suprasensible, puede ser perfectamente objetivo sin entrar necesariamente en la esfera de lo corporalmente perceptible. Hasta qué punto hubo perceptibilidad corporal en el acontecimiento sólo puede inferirse de los

términos de su descripción, y no decidirse a priori a partir de esta parábola. Pero la objetividad está indudablemente involucrada, por las consecuencias; la expulsión de los demonios parece objetiva, se supone naturalmente que la causa se encuentra dentro de la misma esfera. Y, a pesar de todas las tortuosas construcciones modernas, no puede haber duda de que Jesús consideraba a los demonios como seres sobrenaturales realmente existentes, a quienes se les podía hablar y dar respuesta, y que ejercían una amplia esfera de poder nefasto. La reducción de todo esto a la rúbrica de superstición o trastorno psicológico ciertamente no está de acuerdo con la mente de los evangelistas. Cualquiera que desee disociar a Jesús de todos estos y otros fenómenos sobrenaturales, debe hacerlo sobre la base de premisas teológicas o filosóficas a priori, o por la supuesta identidad de los hechos registrados con fenómenos en la esfera del paganismo.

El pasaje en Mat. 12 produce aún otro elemento de información acerca de la tentación de Jesús. Su afirmación en la disputa con los fariseos es que la expulsión de los demonios es realizada por el Espíritu de Dios. La mención del Espíritu es inducida aquí por la mención de Belcebú, es decir, Satanás, a cargo de los fariseos. Pero todavía hay otra razón para la introducción del Espíritu aquí. En los relatos de la tentación encontramos una referencia prominente al Espíritu de Dios. Jesús fue llevado por el Espíritu al desierto para ser tentado por el Diablo (Mateo): el Espíritu lo lleva al desierto, aparentemente con el mismo propósito (Marcos); Jesús, estando lleno del Espíritu Santo, fue llevado por el Espíritu al desierto, siendo tentado cuarenta días por el diablo (Lucas).

De estas declaraciones aprendemos dos cosas: primero, que el Espíritu que lo llevó a la tentación era el Espíritu Santo en su aspecto mesiánico. La estrecha secuencia entre los relatos del bautismo y el de la tentación pone esto fuera de toda duda. Tan pronto como Jesús recibió el Espíritu Mesiánico, éste comienza a funcionar en esa capacidad al guiarlo o conducirlo a la tentación. El mismo Espíritu que hizo esto al principio, después le capacitó para echar fuera los demonios. Fue la ejecución de un programa definido en su primer comienzo.

En segundo lugar, algo como esto, hecho bajo los auspicios del Espíritu, era una transacción detrás de la cual estaba Dios mismo. Por esta razón es útil recordarnos a nosotros mismos por nuestra terminología que, mientras

esto fue por un lado un acto de Satanás, por otro lado fue igualmente la realización de un propósito mesiánico positivo de Dios. Podemos expresar esto mejor denominándolo desde el punto de vista de Satanás como una 'tentación', desde el punto de vista del propósito superior de Dios como una 'probación' de Jesús. Y con respecto a Jesús, esto elimina toda idea de que el único propósito del evento es una demostración de Su impecabilidad. Lo que tenía detrás un propósito divino no puede haber sido una mera experiencia para Jesús, algo a lo que Él fue atraído inconscientemente hacia Sí mismo y a través de lo cual pasó sin darse cuenta de su diseño. De tal operación del Espíritu sobre el Salvador, que hubiera hecho de Él un mero objeto de propulsión que no quería ni respondía, no hay ningún rastro en los Evangelios, y ciertamente el "lo lleva al desierto" de Marcos no se refiere al Evangelista así debe entenderse, pero sólo destaca la poderosa acción del Espíritu, a la que Jesús respondió con igual energía.

LA TENTACIÓN DEL SEÑOR Y LA NUESTRA

Nuestra incapacidad para medir correctamente el significado del evento surge en gran medida de la inclinación y el hábito de encontrar en él una analogía principalmente con nuestras propias tentaciones. Siendo esto así, lo tomamos demasiado negativamente y no lo ubicamos suficientemente en una clase por sí mismo. En nuestro caso, la tentación plantea principalmente la cuestión de cómo pasaremos a través de ella y saldremos de ella sin pérdidas. En el caso de Jesús, si bien esta consideración no estuvo ausente, por supuesto, la mayor preocupación no fue evitar la pérdida, sino procurar una ganancia positiva. Y para ver esto debemos compararlo con la única ocasión anterior en la historia bíblica, cuando se había llevado a cabo un procedimiento con un propósito igualmente doble, a saber, la tentación de Adán relatada en Génesis, capítulo 3.

Tampoco es esto puramente una construcción teológica de nuestra parte; Lucas al menos parece tener algo de este tipo en mente, cuando primero lleva la genealogía (a diferencia de Mateo) a Adán, y luego le agrega inmediatamente este relato de la prueba del Segundo Adán. Debe recordarse, sin embargo, que con la analogía existía una diferencia entre los dos casos. Adán comenzó con una pizarra limpia, por así decirlo; nada tenía que ser deshecho, mientras que en el caso de Jesús todo el registro del

pecado intermedio tenía que ser borrado, antes de que pudiera establecerse la acción positiva para procurar la vida eterna.

La filosofía más clara de esta diferencia nos la da Pablo en Rom. 5 [cp. especialmente el v. 15]. Esta conexión de la prueba de Jesús con la eliminación expiatoria del pecado preexistente también nos aclarará que la tentación tenía que llevar en sí misma para Jesús un elemento de sufrimiento y humillación por nuestra parte, y no simplemente el esfuerzo de un esfuerzo extenuante. voluntad de obediencia. Aquí nuevamente hay una diferencia entre la tentación de Jesús y la nuestra. Ser tentado no implica para nosotros una humillación especial, porque estamos antecedentemente humillados por la presencia del pecado en nuestro corazón, a la que simplemente debe dirigirse la solicitud, lo cual fue muy diferente en el caso de Jesús.

Todo lo dicho no quita que haya una analogía entre nuestras tentaciones y la de Jesús. Como es bien sabido, la Epístola a los Hebreos enfatiza esto en el Nuevo Testamento. 'Tentado igualmente, [pero] sin pecado', es decir, sin pecado resultante de la tentación en Su caso, lo que, aunque con demasiada poca frecuencia, se puede decir de nosotros. Aún así, el autor de Hebreos no tiene particularmente en mente la tentación al comienzo del ministerio de Jesús, sino más bien la relacionada con la pasión al final [Heb. 5:7–9].

Ahora estamos preparados para definir con mayor precisión de qué manera la prueba subyace a la posterior ejecución de la obra redentora de Jesús. Hasta ahora solo hemos encontrado que la liberación de los demonios se remonta a él. Pero debemos preguntarnos además: ¿sobre qué principio? El principio es el de una anticipación de los frutos de la obra de Jesús a partir de la anticipación parcial en principio de la obra misma. La expulsión de los demonios fue parte del botín de la batalla de Su vida y, sin embargo, se llevó a cabo cuando la obra apenas había comenzado. En el Cuarto Evangelio esta idea de fructificación anticipada, tanto por parte de Jesús como por parte de los discípulos, aparece no pocas veces, pero aquí se encuentra la misma idea en los Sinópticos. Se podría decir, es cierto que, después de todo, la expulsión de los demonios representa sólo una pequeña porción de la obra salvífica de nuestro Señor, demasiado pequeña en verdad para suspender una construcción tan pesada sobre ella. Pero tal vez Él juzgó eso de manera algo diferente de lo que la mente moderna se inclina a hacer. De todos modos, Él ha conectado nada menos que la venida del

Reino de Dios con esta parte de Su ministerio [Mat. 12:28; Lc. 11:20], y en los tres Sinópticos la antítesis entre el reino de Satanás y el de Dios se destaca claramente; donde va el primero, el segundo se precipita ipso facto [cp. vs. 30 en Mateo con vs. 23 en Lucas].

LA FORMA ESPECÍFICA QUE ASUMIÓ LA TENTACIÓN DE NUESTRO SEÑOR

Ahora debemos, en el siguiente lugar, investigar qué forma específica asumió la tentación o la prueba. Se sugieren dos posibilidades: Jesús podría ser tentado en un asunto que no pertenece particularmente a su oficio mesiánico, de modo que el acto pecaminoso presentado ante Él podría haber servido como una tentación para cualquier hombre que estuviera bajo la ley ética. O la sugerencia que se le hizo a Él podría haber estado conectada de alguna manera con su llamado mesiánico, causando que el pecado, si se cometiera, fuera específicamente un pecado mesiánico.

Las dos primeras tentaciones se relacionan claramente con el estatus mesiánico de Jesús, siendo introducidas por 'si eres Hijo de Dios'. En la tercera tentación esto no se dice explícitamente, pero la razón obvia es que mencionar al mismo tiempo la filiación divina de nuestro Señor y una cuestión de idolatría parecía fuera de lugar. Las tentaciones, por tanto, son mesiánicas. Y, sin embargo, las respuestas dadas por Jesús proceden aparentemente del punto de vista humano común: 'no sólo de pan vivirá el hombre'; 'no tentarás al Señor tu Dios'; 'Al Señor tu Dios adorarás y sólo a Él servirás'. Aquí no se hace referencia a ningún tipo de mesianismo.

En este contrapunto entre tentación y respuesta está la clave para una correcta comprensión de lo que en el fondo estaba ocurriendo en esta crisis. Se notará que Jesús, aunque no afirma directamente su posición mesiánica, no la niega, sino que indirectamente la reconoce. Podría haber sido fácil para Él poner fin a toda la transacción diciendo: Yo no soy el Hijo de Dios. El problema, sin embargo, se resuelve en esto: ¿cómo pueden ir juntos el mesianismo y la sumisión a las obligaciones éticas de la conducta humana común? Porque en abstracto, podría suponerse que el Mesianismo está exento de ciertas restricciones impuestas al hombre ordinario. Como Mesías en abstracto, Jesús no habría cometido ningún pecado si, teniendo

hambre, hubiera convertido las piedras en pan. Podría haber asumido una actitud soberana hacia la naturaleza, en lugar de someterse a sus limitaciones. Si Él insiste en comportarse como un hombre, dependiente de Dios para su sostén, debe querer decir que su Mesianismo, aunque bastante real, está sin embargo pasando por una cierta fase a la que pertenecen inseparablemente estas limitaciones de la criatura, acompañadas por el sufrimiento.

Existía como Mesías en un estado de humillación. Después de haber pasado por eso, seguiría un estado de exaltación, en el que estas diversas cosas que ahora se le ofrecían como tentaciones se volverían perfectamente normales y permisibles. Lo que no era inherentemente pecaminoso se convirtió en Su caso, debido a la ley de humillación y servicio bajo la cual Su vida había sido puesta por el momento. El ánimus de la tentación, desde el punto de vista de Satanás, consistió en el intento de sacarlo de este espíritu y actitud de servicio y humillación, para ceder al deseo natural de su gloria mesiánica sin un intervalo de sufrimiento. Y esta fase preliminar del Mesianismo, que Satanás sugiere que debería superar, coincidió en general con la condición y experiencia de un hombre que sufre bajo Dios. Por lo tanto, mientras Satanás le aconseja que actúe como un superhombre, en principio como Dios, nuestro Salvador, con su énfasis repetido en lo que el hombre está obligado a hacer, repudia tal exaltación propia. Es muy significativo a este respecto que las palabras con las que Jesús repele al tentador están tomadas de la Torá, el Libro de la Ley (Deuteronomio), como si al ponerse así bajo la Ley, Jesús quisiera recordarle a Satanás el verdadero asunto en cuestión. cuestión, la cuestión de la humillación frente a la afirmación de las prerrogativas propias de un estado de gloria.

LAS TENTACIONES DEL SEÑOR INTERPRETADAS

Lo anterior es una interpretación algo diferente de esta crisis en la vida de Jesús de la que se puede encontrar en las 'Vidas de Jesús' estereotipadas, o en las versiones moralizantes promedio de las historias del Evangelio. La teoría que comúnmente se encuentra será que Jesús en estas tentaciones repudió la corrupción judía y la prostitución de la esperanza mesiánica en las tres líneas de su perversión principal. En la primera tentación, se sostiene, rechazó la idea de la explotación egoísta del Mesianismo para los

propios fines o necesidades del titular. El Mesías no debe usar Su poder sobrenatural para calmar Su propia hambre. Su proceder mesiánico debe ser altruista de cabo a rabo. En la segunda tentación, Jesús hizo a un lado la desviación del Mesianismo por ambición egoísta, para ser servido por la asunción del papel de un Mesías hacedor de maravillas. Y en la tercera tentación fue llevado a rechazar de una vez por todas las asociaciones políticas y nacionalistas de la idea que, como las dos anteriores, apelaba a la sed de gloria. Veremos ahora que este punto de vista no está de acuerdo con las respuestas que Jesús dio a las sugerencias del tentador. Él, por lo tanto, en todo caso, no interpretó así el diseño de Satanás.

Es una suerte que al interpretar las tentaciones individuales, tengamos disponibles las respuestas de nuestro Señor, permitiéndonos trabajar en nuestro camino de regreso al diseño interno de la tentación, porque podemos asumir con seguridad que Él tenía la intención de responder al tentador en forma precisa. El significado de la respuesta suple el significado de la sugerencia satánica. Y además de esto, dado que las palabras de las respuestas fueron tomadas de las Escrituras, y podemos suponer nuevamente con seguridad que Jesús captó el significado real y la intención de los pasajes de las Escrituras, podemos inferir de una exégesis contextual correcta de estos cuál es su punto. , cuál fue, en consecuencia, el punto de la respuesta de Jesús, y cuál, detrás de esto último, fue el punto de la sugerencia de Satanás.

DEUTERONOMIO 8:3

Al responder a la primera tentación, nuestro Señor citó Deut. 8:3: 'No sólo de pan vivirá el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios.' En el contexto de estas palabras, Jehová les recuerda a los israelitas que, al alimentarlos sobrenaturalmente con maná, pretendía enseñarles la lección de la capacidad de Dios para suministrar alimento sin los procesos naturales. No hay contraste aquí entre el alimento espiritual suministrado por la Palabra de Dios y el alimento corporal suministrado de manera física; de hecho, la experiencia de los israelitas habría sido un método pobre para enseñarles eso. Además, en el discurso del Deuteronomio no hay el menor punto de contacto para tal exégesis. Jesús aplica el verdadero significado a sí mismo esencialmente de la misma manera que lo aplicó a

los israelitas. El Espíritu lo había llevado a esta situación, donde Dios esperaba que tuviera hambre. Note la aparición de las palabras 'probar' y 'humillar' en el contexto de Deuteronomio. Y la prueba consistió en poner ante Él la necesidad de ejercer una confianza implícita en Dios como Aquel capaz de sostener Su vida a pesar del ayuno prolongado. La 'palabra que sale de la boca de Dios' se refiere a la palabra omnipotente que hace milagros, la mera palabra que no requiere medios naturales.

El mejor término comprensivo disponible para el estado mental revelado por Jesús es la palabra 'fe'. Sólo debemos recordar lo que este término tan ricamente dotado implicaba de contenido en la presente ocasión. Para Jesús aquí, ejercer la fe fue mucho más allá que practicar el heroísmo de un aguante que se mantendrá por debajo del sufrimiento. Esto forma parte de la concepción, de hecho, la palabra griega hypomone, para 'paciencia', una especie de fe, se ha modelado sobre ella. Pero en la experiencia de Jesús, como en la experiencia cristiana común, lo que se necesita sobre todo es el espíritu interior de sumisión a Dios. La cuestión no era en primer lugar qué debía soportar, considerado patológicamente, sino cómo debía soportarlo. Tuvo que abrirse camino a través de esta dolorosa experiencia de una manera ideal desde un punto de vista religioso.

Y, una vez más, en esta actitud espiritual interior, el énfasis no recaía únicamente en el lado negativo, sino que recaía igualmente en el lado positivo. La tentación-sufrimiento tenía que ser soportada con total aprecio, con plena respuesta positiva al plan de Dios. Cuando Satanás sugirió que Él debería convertir las piedras en pan, estaba tratando de sacar a Jesús de esta fe con referencia a Su humillación a una actitud de soberanía independiente, tal como pertenecía propiamente a Su estado exaltado solamente. Finalmente, debe notarse que lo que se convirtió en una tentación no fue solo el sufrimiento del hambre, sino el peligro de la inanición, como también dice la cita de Deuteronomio: 'No solo de pan vivirá el hombre'. Por eso Marcos y Mateo relatan que vinieron ángeles y le servían.

DEUTERONOMIO 6:16

Traducido por: David Taype

Al ver la segunda tentación, nuevamente nos alejamos de la respuesta dada por Jesús. Esto fue tomado de Deut. 6:16, donde Moisés dice a los israelitas: 'No tentaréis a Jehová vuestro Dios, como lo tentasteis en Masah.' El evento mismo se describe en Ex. 17, y nuevamente mencionado en Deut. 9:22; 33:8. Tentar a Jehová tiene el significado de 'probar a Dios', es decir, tratar de determinar mediante experimentos si se puede confiar en Su poder para conducirlos a Canaán. Fue una prueba que surgió de la duda o de la incredulidad total. Lo que sucedió en Massah figuró en tiempos posteriores como el ejemplo típico del pecado de la incredulidad [Sal. 95:8; heb. 3 y 4]. Nuestro Señor da a entender claramente que arrojarse desde lo alto del templo, confiando en que los ángeles interceptarían su caída, no diferiría en principio de la conducta de estos hebreos murmuradores en el desierto.

A primera vista esto parece incomprensible, porque tal exhibición por parte de Jesús podría interpretarse como diametralmente opuesta al estado de ánimo que actuó en los israelitas en Massah. Ciertamente requirió un grado de confianza para realizar el acto ordenado por Satanás. Y, sin embargo, aunque fue un abandono momentáneo a la fe, la aventura habría sido inspirada por la retracción de una vida prolongada de fe. En lo sucesivo, nuestro Señor habría sido guiado en Su ministerio, no por una manifestación siempre renovada del mismo acto de confianza de que Dios lo preservaría, sino por el recuerdo de este único experimento supremo, que hizo superflua una mayor confianza. . Habría implicado una impía experimentación con la confiabilidad de Dios. Después Su sentido de seguridad habría dependido, no de la promesa de Dios, sino de la demostración solicitada por Él mismo. La respuesta, por lo tanto, aquí también se dirigió de la manera más directa a lo que fue el punto de partida de la tentación: 'No harás experimentos con Jehová, tu Dios'. Esta segunda tentación se sitúa del lado de la primera, en el sentido de que en la última estaba en juego la seguridad contra el hambre, en la primera, la protección contra el peligro exterior.

DEUTERONOMIO 6:13

La tercera tentación difiere de las anteriores en dos aspectos. Primero, sugiere un acto abierto de pecado, mientras que hasta este punto la pecaminosidad del acto fue disimulada hábilmente y representada como situada dentro de la esfera de lo que el Mesías podía hacer legítimamente.

Aquí el acto aconsejado es un acto de adoración a Satanás, pecaminoso per se. Y en segundo lugar, Satanás ahora por primera vez introduce el elemento del interés propio, habiéndose limitado previamente a sí mismo al papel de un espectador desinteresado, aconsejando a Jesús por su propio bien. En ambos aspectos, la tercera tentación se mueve en un plano más bajo de sutileza que las dos anteriores. Sigue siendo un misterio cómo Satanás, después de los dos rechazos anteriores, pudo albergar alguna esperanza seria de éxito en este caso. Y, sin embargo, si, psicológicamente hablando, el intento parece absurdo, debe reconocerse que la tercera tentación fue más fundamental en el sentido de que puso al descubierto la cuestión última en torno a la cual las cosas habían estado girando desde el principio. La cuestión en juego era si Dios debería ser Dios o Satanás debería ser Dios y, en consecuencia, si el Mesías debería ser el Mesías de Dios o de Satanás. Porque este es el trasfondo más profundo que nos revela el 'si' condicional de Satanás y su consiguiente promesa sobre el don de la gloria de los reinos. Los dos actos no habrían sido actos de pecado únicos y aislados. Habrían implicado una transferencia de lealtad de parte de Jesús de Dios a Satanás. De ahí la sumaria despedida del tentador por parte de nuestro Señor: 'Vete de aquí [o 'detrás de mí'], Satanás.' La apelación se hace a Deut. 6:13 donde toda idolatría está por principio prohibida.

Aunque Satanás en este tercer intento, al salir a la luz y aconsejar algo tan flagrantemente pecaminoso, actuó con un mal juicio desesperado, hay sin embargo algunas cosas que deben tenerse en cuenta, para hacer su conducta hasta cierto punto inteligible, si no inteligente. Estos son los siguientes:

(a) Satanás parece haber contado con el efecto de lo repentino del asalto; en los dos casos precedentes, por así decirlo, había sometido el caso a Jesús para que lo considerara deliberadamente; aquí le muestra el objeto de atracción y fascinación en un momento del tiempo;

(b) apela al instinto profundamente arraigado de Jesús por la obediencia y el servicio como se evidencia en las respuestas anteriores. Esto parece un intento de traicionarlo en esa forma de subjetividad religiosa, en la que ya no importa mucho quién o qué es el objeto del servicio, siempre que haya lugar para la afirmación sin trabas del instinto religioso. Esto, por supuesto, da lugar a una pseudo-religión, en la que los procesos son gobernados por el hombre y no por Dios. La religión no es adoración o servicio en abstracto;

es adoración y servicio al verdadero Dios, y de acuerdo específicamente a Su revelación.

A la luz de esto, la cita del Deuteronomio, 'Jehová tu Dios, y sólo Él', adquiere un significado más profundo. En el fondo, la religión pagana siempre se emancipa de este vínculo objetivo. En realidad, llamarlo 'religión', o hablar de 'religiones', en plural, es un nombre inapropiado. Que existan 'falsas religiones' se debe únicamente al hecho de que, subjetivamente, la necesidad de la religión es innata en el alma humana.

TEMPTABILIDAD Y PECABILIDAD

Nuestro punto de vista sobre la tentación, aunque de ninguna manera resuelve todos los misterios del evento, sin embargo se adapta para arrojar algo de luz sobre un tema oscuro. Dos problemas se encuentran aquí. Uno es el problema de la tentabilidad de Jesús. El otro es el problema de Su pecabilidad. ¿Cómo podría ser tentado? primero preguntamos; y luego, dada la tentación, ¿cómo podría pecar? Está claro que el primer problema en cierto sentido reemplaza al segundo. Si una persona es susceptible de ser tentada por algo, esto parece implicar una imperfección. La bondad absoluta sería la inmunidad al pecado, tal como Dios la posee siempre, ya la que finalmente han llegado los santos en el cielo. De hecho, la tentación ha encontrado entrada tanto en el Primero como en el Segundo Adán. Y, sin embargo, su sola entrada no implicaba la presencia del pecado.

La solución yace en esto, que el curso de acción hecho para apelar a ellos no era un curso de acción inherentemente pecaminoso, sino en abstracto inocente y permisible, y que se convirtió en productor de pecado solo debido a la prohibición positiva bajo la cual Dios había puesto el acto. Por la inocencia abstracta del acto podía entrar en la mente del hombre y convertirse en objeto de deseo o de contemplación indecisa, mientras la prohibición divina no fuera recordada y desafiada. Si 'tentabilidad' simplemente significa apertura de la mente a un acto, en sí mismo, inocente, la dificultad podría parecer eliminada por esto. Pero podría objetarse con considerable fuerza que esto afecta únicamente al enfoque psicológico de la tentación, y se encuentra en realidad más allá de la tentación real misma. La tentación comenzaría sólo cuando la alternativa

bien definida se presentara ante la mente que elige: ¿cuál será, la toma de la cosa en su inocencia? o el rechazo de ella porque prohibido por Dios?

Y aquí el problema vuelve con toda su agudeza: ¿cómo la preferencia de la toma a la obediencia de la voluntad divina podría ser contemplada por un momento por la mente de una persona sin pecado? Porque debemos recordar que la inclinación de un ser sin pecado es siempre hacia Dios, y lejos de la desobediencia debido a su amor a Dios. ¿Qué podemos concebir psicológicamente capaz de superar y revertir eso? Es un problema que nos encontramos ya en el caso de nuestros primeros padres. Pero presenta un aspecto aún más difícil en el caso de Jesús. Porque Jesús difería de Adán en algunos aspectos, lo que hace que los factores de contrapeso para el repudio del pecado sean mucho más formidables y, en ese sentido, la solución del problema parezca más imposible.

Jesús no solo era inocente como Adán, estaba poseído y guiado por el Espíritu en toda su plenitud, y aún más, si aceptamos la enseñanza posterior del Nuevo Testamento, Su naturaleza humana era propiedad de la Persona del Hijo de Dios. . Plantear la pregunta en tales circunstancias parece determinar de antemano la respuesta negativa, que Él no podía ser tentado ni pecar. El doble misterio, por tanto, el de la tentabilidad y el de la pecabilidad del Salvador, aparece aquí como uno en su raíz, y simplemente debemos confesar nuestra incapacidad para arrojar luz sobre él.

Al mismo tiempo, no debemos dejarnos engañar por la solución fácil, que dice: Jesús tenía una verdadera naturaleza humana, y por lo tanto, por supuesto, podía ser tentado y pecar. Esto puede tener cierto valor relativo, por la naturaleza divina que a priori sabemos absolutamente, que no puede ser ni tentado ni pecado. En esa imposibilidad abstracta, metafísica, la naturaleza humana de Jesús no participó. Pero la posibilidad metafísica abstracta produce sólo una contingencia metafísica abstracta de ser tentado y pecar. Lo que se busca, donde se plantea el problema, es algo distinto de eso, a saber, la concebibilidad psicológica, ética, religiosa, de la entrada de la verdadera tentación y del pecado. Apelando a la naturaleza humana de Jesús como tal nada se gana en absoluto. Para desilusionarnos con respecto a eso, basta recordar que Jesús en su estado exaltado, y también los santos en el cielo, poseen una naturaleza humana y, sin embargo, no son por ello capaces de pecar.

Traducido por: David Taype

La interpretación moderna más actual del evento se encuentra con dificultades mucho mayores para defender la impecabilidad de Jesús, que la descrita anteriormente. La razón es que la perversión judaica de la idea mesiánica, en cuyo atractivo se coloca sobre este punto de vista la esencia de la tentación, no era en sí misma algo inocente. Si Jesús sintió la atracción ejercida por ella y tuvo que librar una batalla contra ella, esto parece implicar que tuvo que resistir la seducción hacia algo malo que ejercía poder dentro de sí mismo. Se inyectó una sugerencia en Su alma, que era per se mala. Se ha observado, sin embargo, que lo mismo no puede eludirse en cuanto a la parte hipotética de la tercera tentación se refiere. Pero no fue la hipótesis aquí lo que apeló a Jesús. Lo que se pretendía apelar a Él era el gobierno sobre los reinos, y esto tampoco es ipso facto pecaminoso; por el contrario, es algo explícitamente prometido al Mesías [cp. Sal. 2:8; 9; Apocalipsis 11:15].

Todavía otra objeción al punto de vista popular es que las respuestas de Jesús a Satanás, si se interpretan de acuerdo con su verdadera importancia del Antiguo Testamento, no contienen una refutación adecuada de la sugerencia satánica tal como las entiende el punto de vista moderno. Que el hombre no viva sólo de pan no tiene nada que ver con la cuestión de explotar los recursos mesiánicos con fines egoístas. La apuesta por el aplauso popular no tiene nada que ver intrínsecamente con la prohibición de tentar a Dios. Sólo en la tercera tentación la cita del Antiguo Testamento encaja mejor en la propuesta de Satanás.

El plan de tentación seguido por Satanás manifiesta, aunque no con la misma sutileza en todas sus partes, pero sí cierta profundidad de intuición en los asuntos en juego, y cierto afán estratégico de conquistar a Jesús, no en algún punto subordinado, sino en el central, posición central, de la cual dependía el resultado exitoso del plan de redención. Satanás sabía muy bien que este punto central residía en la adhesión absoluta y resuelta de Jesús al principio de la humillación y el sufrimiento como único camino hacia la victoria y la gloria. Le dio, sin duda, una satisfacción siniestra intentar derribar la obra de Dios y Cristo en su mismo centro. Cualquier tipo de pecado habría descalificado a Jesús para su tarea mesiánica, pero el pecado sugerido aquí habría sido un pecado contra el corazón mismo y la esencia de la tarea.

Traducido por: David Taype

5. LA REVELACIÓN DEL MINISTERIO PÚBLICO DE JESÚS

[A] LOS VARIOS ASPECTOS DE LA FUNCIÓN REVELADORA DE CRISTO

Al pensar en la revelación mediada por Jesús, tenemos la costumbre de limitarnos a su andar y obra en la tierra. Esta no es una concepción adecuada, porque no tiene en cuenta que Jesús existió antes de nacer (preexistencia), y continuó existiendo después de haber sido removido de la tierra (post-existencia), y que ambos estados, que rodeaba su vida terrenal, estaba en estrecha relación con el gran esquema de la revelación divina como un todo.

La función de Jesús al revelar a Dios durante su vida terrena participó de un ajuste peculiar a otros órganos y épocas de la revelación, a través de los cuales se le impusieron ciertas limitaciones, limitaciones que no pertenecían a los dos estados circundantes. Durante Su vida terrenal se convirtió en Uno entre muchos, un eslabón, por así decirlo, en la cadena de órganos reveladores. Él no tenía la intención, ni Él mismo tenía la intención, de comunicar todo el volumen revelable de la verdad divina, de modo que hiciera prescindible lo que precedía o lo que seguía. Él hizo Su parte del todo, presuponiendo lo que el Antiguo Testamento había hecho antes, y teniendo en cuenta lo que los órganos subsiguientes de la revelación de la verdad del Nuevo Testamento acerca de la obra promulgada por Él harían después. En este sentido, sería llamado tanto Profeta como Apóstol. Sólo que, al recordar esto, es necesario añadir que las limitaciones bajo las cuales Jesús se puso y se mantuvo a sí mismo en este respecto fueron de tipo objetivo, y no de tipo subjetivo. Eran el resultado no de una inadecuación del conocimiento, sino del encierro de Su función dentro de un esquema que se extendía en ambas direcciones hacia Él y alejándose de Él. Aunque Él poseía la plenitud de la verdad divina

dentro de Sí mismo y podría haberla dejado brillar a través de Su subjetividad, se abstuvo de hacerlo, ajustándose al proceso del cual Él era el culmen y el centro, un proceso que requería tanto preparación como seguimiento. hasta.

Se verá que, así definida, la idea de limitación de contenido, inherente a la obra terrena de nuestro Señor, nada tiene que ver con las limitaciones que la teoría de la Kénosis supone que existieron en Él. Estos últimos son considerados de naturaleza subjetiva por haber dejado nuestro Señor, o haberse despojado del uso, de atributos tan trascendentes como la omnisciencia y la omnipotencia, por lo que su enseñanza no estuvo libre de errores, ni su poder igualó a los demás. omnipotencia. En nuestra opinión, no se había producido ningún cambio en la Deidad, y la naturaleza humana no se quedó en ningún sentido por debajo de los requisitos que la obra de revelación le impuso. Las limitaciones en lo que Él fue enviado a hacer dejaron la totalidad y perfección de lo que Él podría haber hecho en su plena integridad.

CUATRO DIVISIONES DEL APOCALIPSIS POR CRISTO

El funcionamiento de la revelación de Jesús durante el Antiguo Testamento y después de su ascensión, sin embargo, no completó toda la tarea reveladora realizada por Él, aparte de su ministerio público. Porque todo esto pertenece a la esfera de la redención, y al lado de ella debemos colocar su mediación del conocimiento de Dios en la naturaleza. Todo lo que se revela de Dios a la mente del hombre a través de la naturaleza viene por Él. Y no debemos concebir esto como algo puramente preliminar, que cesa tan pronto como comienza su actividad en el Antiguo Testamento o tiene lugar Su encarnación. Se continúa ahora y se continuará para siempre, interrelacionado con todo lo que se superpone a la revelación redentora.

Al enumerarlos en orden, obtenemos cuatro divisiones de la revelación ministrada por Cristo:

(a) que en la Revelación Natural, o, de otro modo, General, se extiende desde la creación del mundo indefinidamente;

(b) que bajo la economía del Antiguo Testamento, que se extiende desde la entrada del pecado y la redención hasta la encarnación;

(c) la revelación de Dios hecha durante Su ministerio público en la tierra, que se extiende desde la natividad hasta Su resurrección y ascensión;

(d) la revelación mediada por Él a través de Sus siervos escogidos, que se extiende desde la ascensión hasta la muerte del último testigo inspirado, hablando bajo la guía infalible del Espíritu Santo.

Encontramos estas cuatro funciones mencionadas separadamente en el Prólogo del Cuarto Evangelio. Generalmente se entiende que el evangelista los subsume aquí bajo el nombre de Logos dado a Cristo. Logos significa tanto razón como palabra, debido a la fina percepción helénica de que los dos procesos de pensar y hablar están íntimamente relacionados, siendo el pensar una especie de habla interna, el hablar una especie de pensamiento externo. El Logos es, por tanto, el Revelador exterior de la mente interior de Dios. Algunos teólogos especulativos piensan que la idea no se relaciona en absoluto con el proceso del habla ad extra, sino que describe el modo interno de existencia de la Deidad, sobre el principio de que la Segunda Persona de la Trinidad es, por así decirlo, lo contrario, vuelta-lado-lado, de la Primera. Dejando esto a un lado, y limitándonos a la esfera de la revelación al mundo, surge la pregunta de si el nombre se relaciona exclusivamente con alguna parte de la revelación, o si se relaciona de manera integral con cada parte componente del proceso.

En un tiempo, la tendencia era mantener el término Logos dentro del rango de la revelación de la naturaleza en contraste con la revelación redentora de Dios. Tal punto de vista descartaría no sólo la revelación redentora del Nuevo Testamento, sino también la del Antiguo Testamento. No habría sido como Logos que el Hijo de Dios se apareció a Israel oa la Iglesia después de la encarnación. Toda Su obra reveladora consistió desde la creación en adelante, ya través de todos los tiempos, en mediar el conocimiento natural de Dios; es decir, en lo que se refiere al nombre Logos, aunque, por supuesto, bajo otras designaciones, se le reconocía realizando la tarea de Revelador redentor.

Este punto de vista no es plausible, porque el punto mismo del Prólogo parece ser vincular las revelaciones en la naturaleza y en la redención. Pero

este último punto también se pierde de vista donde, como Zahn interpretaría al evangelista, el nombre Logos está completamente asociado con la revelación encarnada y redentora mediada por Jesús en la tierra. Según este escritor, Jesús no se convirtió en el Logos o Verbo como tal hasta la encarnación. Especialmente la declaración en el v. 14 causa gran dificultad en esta interpretación.

Entre los que sostienen que se hace referencia tanto a la naturaleza como a la revelación redentora, existe todavía una diferencia adicional en cuanto a si el evangelista hace una referencia especial al Antiguo Testamento como una etapa separada o no. Esto toca la exégesis del v. 11, a saber, si 'suyo' significa allí hombres en general, 'suyo' en virtud de la creación, o significa la nación de Israel. En el primer caso se hace referencia al rechazo del Redentor encarnado en gran escala por parte del mundo, en el segundo caso al rechazo del Redentor encarnado por parte del pueblo de Israel.

Una cuidadosa exégesis del Prólogo lleva a la conclusión de que las siguientes etapas son parte de la obra del Logos de la que habla Juan:

(a) primero, la mediación a la humanidad del conocimiento de Dios transmitido a través de la naturaleza; esta es una función que de ninguna manera cesó cuando el Logos se hizo carne, sino que prosigue junto con Su actividad redentora encarnada desde el principio hasta el final, mientras haya un mundo que la necesite;

(b) en segundo lugar está la revelación redentora dada al pueblo de Dios del Antiguo Testamento; esto tenía referencia a la redención aunque fue mediado por el Cristo aún no encarnado, de modo que en cuanto al estado en el que el Logos lo mediaba, todavía no había diferencia entre lo que Él había sido desde el principio del mundo y lo que Él había sido. fue entonces;

(c) en tercer lugar, la función del Logos alcanzó su clímax, cuando el Verbo se hizo carne, y en este estado encarnado, para nunca más ser dejado de lado, emitió la interpretación completa de la obra redentora de Dios, ya sea durante Su propia vida terrenal. carrera en el estado de humillación, o durante Su estado exaltado, poseída desde la resurrección y ahora ejercida sobre la revelación redentora del cielo.

Traducido por: David Taype

LA OBRA REVELADORA DE JESÚS EN LOS EVANGELIOS

Nos dirigimos aquí particularmente a la última etapa mencionada de la obra reveladora de Jesús, que se realizó en la tierra y se describe y registra en los Evangelios. Sin embargo, el modo de esto no es de ninguna manera uniforme. Para tener una comprensión correcta de esto, debemos hacer ciertas distinciones y no perdernos en la generalidad de que Jesús fue el Revelador de Dios en la tierra. Los Evangelios conocen y hablan de dos aspectos o modos en que esto se llevó a cabo. Por un lado, Jesús reveló a Dios a través de lo que era; Su naturaleza, Su carácter revelaban a Dios; finalmente esto implica y postula Su ser divino en Su naturaleza, Su ser Dios. Por otro lado, Jesús también reveló a Dios a través del discurso que trajo de Dios, a través de las palabras que pronunció.

No hace falta decir que estos dos modos no estaban claramente separados el uno del otro. La revelación del carácter nunca fue enteramente muda, sin el acompañamiento de palabras; por otro lado, el discurso-revelación fue en gran parte una revelación del carácter, primero del Orador, y luego de Uno duplicado. Por lo tanto, no es tanto la ausencia o la presencia del pensamiento de palabra-revelación, sino más bien la prominencia del pensamiento de duplicación de caracteres en una de las fuentes lo que distingue los dos aspectos.

En el Cuarto Evangelio encontramos este pensamiento en singular prominencia. En los sinópticos aparece ocasionalmente, pero lo que más encontramos allí es la idea de la revelación a través del discurso directo acerca de Dios. Mate. 11:27 proporciona un ejemplo dentro de los sinópticos de la idea de la revelación de Dios por medio de la semejanza de Dios, y por esta misma razón y su rareza en los sinópticos se le ha llamado 'El logion joánico'. Ciertas peculiaridades siguen la estela de cada uno de los dos aspectos distinguidos. En Juan, debido a que la idea en primer plano es la de Persona-revelación, el objeto de la revelación aparece claramente personal: es Dios, o el Padre, a quien Jesús revela más que una cosa relacionada con Dios. En los Sinópticos, en cambio, las cosas objetivamente representadas, como el Reino de Dios, la justicia, etc., son más evidentes, aunque, por supuesto, éstas no aparecen en ningún momento separadas de Dios de tal manera que las haga religiosamente indiferente, según la conocida moda moderna.

Además, en Juan, debido a esta concentración de objeto del contenido revelado en Dios, se pone un gran énfasis en la preexistencia en el Cielo a través de la cual Jesús estaba preeminentemente calificado para mostrar lo que tenía que mostrar, a saber, Dios, porque en El cielo el objeto principal de su visión era precisamente Dios [cp. 1:51; 3:2; 5:30; 8:38]. Además de la preexistencia, la idea de una coexistencia ininterrumpida, como fuente de conocimiento-revelación incluso durante la vida terrenal, se expresa en algunos de tales pasajes.

Aún más, el concepto de revelación joánica lleva en sí mismo un fuerte elemento sotérico. La revelación no es simplemente el requisito previo de la salvación, como podría parecer más fácilmente a partir de los sinópticos; precisamente porque confronta a uno directamente con Dios en Cristo, produce un efecto transformador y purificador a través de su propia acción inherente [8:32; 15:3]. La forma personalmente concentrada en la que los atributos y potencias de Dios son representados como encarnados en Jesús, encaja con esta corriente de pensamiento. Él es 'la vida', 'la luz', 'la verdad' en Persona.

Frente a este complejo de peculiaridades de Juan encontramos en los Sinópticos repetidas referencias al Espíritu como fuente próxima de la revelación comunicada por Jesús. El Cuarto Evangelio también menciona al Espíritu, pero no con tanta prominencia en la misma conexión. El Bautista, aunque no registra el bautismo directamente, habla de él como una calificación de Jesús para conferir el Espíritu a otros [1:33], pero eso no es exactamente lo mismo que revelar a través del Espíritu. El énfasis en la naturaleza divina ha quitado la necesidad de referirse a esto. Una vez, encontramos la caracterización de las palabras de Jesús como 'Espíritu y vida' [6:63]. En general, el Espíritu figura en Juan como un don futuro, que vendrá después de la partida de Jesús, y en ese tiempo también actuará como medio de revelación de Jesús a los discípulos [16:13].

[B] LA CUESTIÓN DEL DESARROLLO

Habiendo llegado ahora al punto donde el ministerio público de nuestro Señor se abre a nuestra investigación, nos enfrentamos con la pregunta de si hay un desarrollo observable dentro de esta enseñanza. Para asegurar la

claridad, debemos distinguir desde el principio entre el desarrollo subjetivo en la mente de Jesús, habiendo crecido Su conocimiento y comprensión de la verdad a medida que progresaba en Su ministerio, y el desarrollo objetivo, habiendo estado sujeta la presentación de hechos y enseñanzas. progresar de temporada en temporada.

Hablando en abstracto, no se puede plantear ninguna objeción a priori ni siquiera contra el tipo de desarrollo subjetivo. Jesús tenía una verdadera naturaleza humana, y la naturaleza humana como tal está sujeta a desarrollo, lo que, sin embargo, no equivale a decir que no puede existir bajo ninguna condición sin desarrollo. La idea de la evolución se ha apoderado tanto de la mente moderna, y se ha vuelto tan fascinante, que en muchos casos la existencia de la adquisición gradual de conocimiento por parte de la mente de Jesús simplemente se asume sin investigar la evidencia concreta. De hecho, no existe evidencia para esta suposición, mientras se mantenga la naturaleza impecable del contenido de la enseñanza. No hay punto en la vida de nuestro Señor en el que se pueda rastrear la afluencia de una nueva sustancia o principio de pensamiento. Una brecha entre lo anterior y lo siguiente no es perceptible en ninguna parte. Los incidentes ocurridos cerca de Cesarea-Filipos a veces se han aprovechado para confirmar tal construcción, pero, como se señalará más adelante, aquí no hubo evidencia de avance en la iluminación en la mente de Jesús, ni siquiera una inyección de algo totalmente nuevo. en la mente de los discípulos. El punto del episodio no es que tuvo lugar una confesión de algo completamente desconocido antes.

Sin embargo, hubo progreso en la enseñanza objetiva, si no particularmente aquí, sí en otros puntos. La necesidad de esto vendría de la capacidad de aprehensión de los discípulos, que fue menor al principio que después, y del desdoblamiento de la situación del ministerio público de nuestro Señor, en el cual la oposición de sus enemigos fue una de las determinantes principales, humanamente hablando.

Nuestra posición, por lo tanto, es: el desarrollo subjetivo es permisible, pero en realidad no está probado; el desarrollo objetivo en la enseñanza es necesario y susceptible de ser señalado. Sin embargo, para evitar malentendidos, debemos agregar a esto una declaración algo más precisa. Supongamos que se descubriera realmente el desarrollo subjetivo, no podríamos conceder que tal desarrollo pudiera ser de todos los tipos

imaginables. Debemos distinguir el progreso del error a la verdad, y nuevamente el progreso de la aprehensión parcial a la más comprensiva y adecuada de la verdad. Lo primero sería irreconciliable con la intachabilidad de la enseñanza de Jesús, lo segundo podría estar en perfecta consonancia con ella.

Ahora bien, al consultar las discusiones modernas sobre la vida y las enseñanzas de Jesús, encontramos que, de hecho, las ocasiones en las que se le atribuye un progreso de percepción subjetiva de la verdad son precisamente de este tipo, que se supone que Él haber avanzado del error a la eliminación del error. Y esto no se limita a asuntos de una importancia relativamente menor, como cuestiones de historia y crítica, ya que estas cosas se consideran hoy en día a menudo tan triviales como para haber quedado completamente más allá de la necesidad de corrección, y se le permite fácilmente a Jesús haber compartido tales cosas. las cosas las opiniones comunes de su tiempo y nunca haberse alejado de ellas en toda su vida. Los puntos señalados, respecto de los cuales se afirma preferentemente el desarrollo que elimina el error, son más bien los temas cardinales y de mayor peso de Su enseñanza. Se nos pide que creamos que nuestro Señor, en asuntos tales como el Reino de Dios, Su Mesianismo y la necesidad o significado de Su muerte, sostuvo convicciones no solo diferentes sino contrarias en varios puntos. Los defensores de esta creencia con frecuencia no se esfuerzan por basarla en la evidencia; simplemente se da por sentado de la manera más fácil.

No hace falta señalar que donde se hace esto, se ha abandonado en principio tanto la presencia de la naturaleza divina en la Persona de Jesús como la infalibilidad de su naturaleza humana. Se ha convertido en un maestro como todo maestro eminente. Difícilmente puede llamarse profeta bajo tal suposición, porque con el oficio profético se asociaba generalmente la infalibilidad, y esta opinión sin duda la compartía el mismo Jesús. La conciencia del Mesianismo no podría haber vivido en tal atmósfera, porque, si incluso el Bautista fue más grande que todos los profetas, cuánto más Jesús, en Su conciencia-revelación, debe haberse considerado a Sí mismo la cumbre de la estabilidad y confiabilidad en cuanto a absolutamente representando a Dios siempre.

Todo lo que se ha dicho anteriormente se relaciona únicamente con el ministerio público de Jesús, porque sólo esta es la sección de la vida de

Jesús que el registro nos permite observar. En cuanto a su vida privada precedente, debe haber un desarrollo psíquico y ético-religioso. La información que tenemos sobre esto es extremadamente escasa. Se limita a las declaraciones en Lc. 2:49–52. Todo lo demás permanece retraído en el secreto, y se necesitaría una gran confianza crítico-histórica en sí mismo para construir sobre una base tan pequeña lo que no pocas veces se ha llamado 'una biografía de Jesús', o en un lenguaje algo más modesto ' una vida de Jesús.

[C] EL MÉTODO DE LA ENSEÑANZA DE JESÚS

La cuestión del desarrollo permisible conduce directamente a la del método de enseñanza. Porque es obvio que en el punto del método, más que en cualquier otra parte, debe observarse un grado de variabilidad y adaptabilidad al desarrollo de la situación. Es cierto que el método de enseñanza de Jesús tenía un carácter específico, pero la peculiaridad se puede observar más fácilmente formulando la pregunta en forma negativa: ¿por la ausencia de qué características se reconocía más claramente el método empleado?

Las características ausentes son la presentación sistematizadora, doctrinal-cohesiva de la verdad. Esto se puede comprender mejor comparando la enseñanza de Pablo, la cual, aunque de ninguna manera indebidamente teológica, se acerca mucho más a la organización doctrinal que la de nuestro Señor. La enseñanza judía del tiempo de Jesús poseía igualmente un carácter más sistemático que el suyo. Esto le fue impartido por las líneas estrictas del sistema de la Ley dentro del cual se movía, pero era, desde un punto de vista teológico, superficial, y contenía más flagrantes inconsistencias que las que jamás se le hayan imputado a la enseñanza de Pablo. En toda la gama de la enseñanza de Jesús no hay prácticamente nada que se acerque a una definición de algún tema, ni siquiera en lo que se refiere al Reino de Dios, que Pablo en un par de ocasiones se acerca a definir.

Ahora bien, lo que suple y corresponde a la ausencia de este elemento abstracto es la forma concreta e imaginativa de manejar los principios por el bien de la ilustración. Los filólogos dicen que todo lenguaje tiene este

trasfondo físico concreto, de modo que realmente no hay cosa o proceso espiritual que no haya encontrado originalmente expresión a través de un análogo material. No podemos nombrar ni discutir la cosa más simple sino que hablamos en cifras. Sólo que ya no nos damos cuenta. El lenguaje, por el olvido de su propia ascendencia, se ha elevado gradualmente al plano del mundo espiritual. Pero el empleo consciente de modos figurativos de expresión es algo diferente, porque es intencional. Compara las cosas en la esfera visible y natural con las cosas en la esfera invisible, espiritual. De esta manera conscientemente comparativa de hablar hay varias formas, para distinguir cuál es el negocio de la retórica. Sin limitarnos a una clasificación técnica, aquí simplemente describimos el uso que se hace de estas diversas formas en el discurso de nuestro Señor. El nombre genérico, bajo el cual se suelen clasificar estas formas en la exposición del Evangelio es el de 'parábolas'. Sin embargo, es mejor restringir este nombre a una especie del género.

SIMILITUDES

Las formas más simples de todo el grupo son lo que llamamos, o algunos libros llaman, el símil y la metáfora. Estos son uno al comparar una sola cosa o persona con una cosa o persona en una esfera diferente. Pero difieren en que el símil hace explícita la comparación, mientras que la metáfora, al nombrar la cosa a comparar directamente con el nombre de la figura que compara, la mantiene implícita. 'Herodes es como un zorro' sería un símil; 've y dile a ese zorro' es una metáfora. Tales comparaciones de cosas individuales con cosas individuales son raras en los Evangelios. La comparación parabólica tiene esta peculiaridad, que no compara cosas individuales entre sí, sino alguna relación entre ciertos elementos con alguna relación entre otros elementos. La figura es: como A está relacionado con B, así C está relacionado con D. De la higuera nosotros, no menos que los discípulos, podemos aprender su parábola: cuando las ramas se vuelven tiernas (A), el verano está cerca (B) ; aun así cuando ocurren los presagios escatológicos (C), se acerca el fin del mundo (D). Se debe tener cuidado de no encontrar (A) asimilado a (C), ni (B) asimilado a (D). Las comparaciones de este tipo pertenecen a la clase de parábolas en el sentido más restringido. Sin embargo, en aras de distinguirlos, los llamaremos similitudes, porque llaman la atención sobre la similitud entre procesos o

secuencias siempre recurrentes en la naturaleza y secuencias en el mundo redentor.

PARÁBOLAS APROPIADAS

El segundo grupo en el círculo de las parábolas lo designamos con el nombre de parábolas propiamente dichas, porque a esta clase de representaciones comparativas se le ha atribuido más popularmente el nombre de 'parábola'. Éstas se diferencian de las similitudes, en cuanto se revisten en forma de relato, siendo expresable la fórmula introductoria por 'había una vez', 'un sembrador salió a sembrar'. Aunque el proceso es aquí, no menos que en el grupo de similitud, un proceso siempre recurrente, sin embargo, para el efecto retórico, se representa como un evento único. El carácter narrativo así impartido hace que estas parábolas sean propias como las historias de ficción designadas como 'fábulas' en la literatura antigua. La diferencia está en que las fábulas paganas introducen como personajes a los animales. Los animales casi no juegan ningún papel en las parábolas de nuestro Señor, la mayoría de ellos tomados del reino vegetal, pero cp. Mate. 23:37; Lc. 13:34. Además, los animales utilizados para el amueblamiento de la fábula pagana actúan de manera antinatural, desde el punto de vista animal; habiéndose puesto allí en el lugar de los hombres, están obligados a olvidar su propia naturaleza, y deben desempeñar ese papel hasta el final. Y de esto resulta de nuevo la característica de que los animales que hablan y actúan adoptan un comportamiento serio-cómico. Este último rasgo está completamente ausente de la enseñanza parabólica de Jesús como de su enseñanza en general, porque la ironía, que puede detectarse aquí y allá, no debe confundirse con la comedia.

ESPECIALIZACIÓN-PARÁBOLAS

El tercer grupo de las llamadas parábolas puede llamarse parábolas de especialización. Su uso se basa en el empleo del principio de especialización en la enseñanza de nuestro Señor en una esfera más amplia, fuera del estrictamente llamado material parabólico. Por el método de especialización de la enseñanza entendemos que una lección o principio, en

lugar de ser descrito de manera abstracta, se nos presenta en una sola instancia de su funcionamiento. Así, el carácter interno de la justicia y el pecado se ilustra vívidamente en el Sermón de la Montaña mediante la especialización de los diversos casos de adulterio, asesinato, etc. lo que se va a dejar atrás tiene un propósito similar [Mateo 10]. Ahora bien, este método de especialización puede, en lugar de ser introducido directamente, también presentarse en forma de parábola, y luego resulta la parábola de especialización. Un ejemplo claro de esto es la parábola del fariseo y el publicano. Aquí no se saca un proceso de la esfera de la naturaleza y otro de la esfera espiritual; ambas transacciones pertenecen a la misma esfera espiritual, y al tipificar la forma en que la cosa no debe hacerse y debe hacerse, la lección se lleva a casa a la mente. Estas parábolas de especialización tienen esto en común con el grupo de parábolas propiamente dichas, que también toman prestada la forma de ficción: 'Érase una vez un fariseo y un publicano que subían', etc.

EL MÉTODO 'ALEGORICO'

Se ha planteado la cuestión de si Jesús, además de estas formas parabólicas de enseñanza, también empleó lo que se llama el método 'alegórico'. A efectos prácticos, podemos llamar alegoría a una historia en la que no se pretende resaltar un punto central de comparación, sino en la que alrededor de este único punto se teje intencional e ingeniosamente una red de comparaciones de detalles en los dos procesos colocados al lado. al lado. No podemos excluir a priori el empleo de este método; en el Antiguo Testamento hay notables ejemplos de ello; se había hecho uso de él en la antigua filosofía estoica; más adelante en la especulación filónica alejandrina-judía; luego en la teología medieval, y hasta los tiempos más modernos en todo tipo de giros curiosos de mistificación. En todas estas corrientes sucesivas de alegoría, el propósito ostensible ha sido imponer un grupo de ideas sobre un subsuelo de pensamiento por naturaleza ajeno a él. La tradición se volvió tan exuberante que incluso en los círculos romanistas hubo que prohibir su uso posterior estableciendo la regla: Theologia parabolica non est argumentativa. Para la elaboración suelta de ideas puede ser útil, pero no para el razonamiento teológico estricto.

Traducido por: David Taype

Pero, si ha de evitarse todo razonamiento parabólico en la reproducción de la enseñanza de nuestro Señor, se vuelve muy cuestionable si quedará suficiente material de naturaleza no parabólica para determinar los hilos principales de Su enseñanza. La protección, por lo tanto, no debe buscarse en la entrega de todas las parábolas al no uso teológico, sino en una cuidadosa salvaguardia de las reglas bajo las cuales el uso de este tipo de material puede llevarse a cabo con seguridad. Una gran regla ha sido enmarcada para este propósito en los tiempos modernos. Consiste en insistir en que en cada parábola debe reconocerse sólo un punto de comparación central, y que todas las demás correspondencias que puedan entretejerse alrededor de este mediante una ingeniosa exégesis se considerarán fuera del alcance propio de la parábola, y no tendrán derecho a a la autoridad de la intención del artífice, siendo desde su punto de vista puramente accidental. B. Weiss en sus comentarios sobre los Evangelios ha insistido muy rígidamente en esta regla. En su obra clásica sobre las parábolas, Julicher ha ido un paso más allá, al hacer de la presencia de elementos alegóricos una prueba infalible de la falsedad de las partes en las que aparecen, y así se ve obligado a eliminar una cantidad considerable de material del texto tal como era originalmente. extraño a Jesús.

Esta posición 'purista' no está de acuerdo con el tenor general de la enseñanza de Jesús. Por lo que podemos observar, la cuestión de la forma retórica no poseía ningún interés independiente para Él; si la forma brilla por su excelencia, no se debe a una intención consciente, sino simplemente a la belleza innata de la visión de la verdad y de todas las cosas en la mente de Jesús. Además, tenemos ejemplos en los Evangelios en los que se sacrifica la pureza de la forma ante la exigencia de inculcar algún principio de verdad que sólo mediante la presión alegórica podría trabajarse en el marco del escenario parabólico: Mc. 2:19, 20 y Mat. 22:2–14 [cf. Lc. 14:16–24]. Por otro lado, hay casos en los que las posibilidades alegóricas de una parábola son intencionalmente destruidas, no por objeciones retóricas a ellas, sino por la sola razón de que restan valor a la unidad de propósito que se persigue en la parábola. Esto se observa claramente en las parábolas del juez injusto, del mayordomo injusto y de las vírgenes prudentes y necias.

Por supuesto, considerada retóricamente, la alegoría está por debajo de la parábola, porque es difícil configurar el relato de los acontecimientos a lo largo de dos líneas paralelas que pertenecen a dos esferas diferentes de tal manera que los elementos de una serie se correspondan naturalmente con

los de la otra. otra serie. Una alegoría siempre participa de cierta falta de naturalidad; su composición requiere una prolongada elaboración y disposición de la materia excepto en el caso de que exista una especie de armonía preestablecida entre las dos líneas de ocurrencia, habiendo sido la una formada en la mente del Creador de las dos esferas con especial analogía al otro, como en el caso de la operación de la paternidad en la parábola del pródigo. Compare Ezequiel 17 por la inevitable falta de naturalidad en la alegoría ordinaria. La enseñanza parabólica de nuestro Señor lleva todos los signos de la falta de premeditación y la inmediatez de la expresión.

LA FILOSOFÍA DE LA ENSEÑANZA PARABÓLICA

A continuación investigamos la filosofía de la enseñanza parabólica. Uno de los propósitos que sirvió fue, sin duda, hacer más vívida la verdad al ponerla en forma concreta. Aún así, esto no está dicho en ninguna parte en tantas palabras por Jesús. Debemos inferirlo del uso general que otros dieron a tal forma de representación en ese momento, por ejemplo, los maestros judíos.

Otro propósito que se puede observar en el trabajo es el empleo de la parábola para interceptar el prejuicio. Mientras que la formulación abstracta de algún principio apto para crear ofensa por regla general habría puesto en marcha el prejuicio antes de que el sujeto pudiera ser considerado desapasionadamente, el presentarlo en forma parabolizada lo inviste con un grado de inocencia, a fin de inducir a la mente a asentir dentro de los términos de la figura, un asentimiento que no puede retirar fácilmente cuando se reflexiona sobre la equivalencia de la lección fuera y dentro de la parábola.

Todavía un tercer propósito del habla parabólica, y esto es algo mucho más extraño para la mente moderna, es el que menciona Jesús en Mat. 13:13–16; Mk. 4:11, 12; Lc. 8:10. De acuerdo con esta declaración, el objetivo de la enseñanza parabólica es velar la verdad, para que no se vuelva clara y brinde beneficio a aquellos indignos de su recepción. La diferencia entre 'porque viendo, no ven' (Mateo) y 'para que viendo, vean, y no perciban', 'para que viendo, no vean' (Marcos, Lucas) debe notarse.

Traducido por: David Taype

Además del punto de vista retórico, podemos estudiar la filosofía de las parábolas también desde un punto de vista teológico. Sería erróneo suponer que las parábolas que Jesús pronunció no eran más que invenciones homiléticas, que no se basaban en ningún principio o ley más profundos. Sería más correcto llamarlos descubrimientos espirituales, porque se basan en cierto paralelismo entre los dos estratos de la creación, el natural y el espiritual (redentor), porque así ha sido construido el universo. Sobre el principio de la 'ley espiritual en el mundo natural', las cosas y los procesos de la naturaleza reflejan como en un espejo las cosas de la sobrenaturaleza, y no fue necesario que Jesús inventara ilustraciones. Todo lo que tenía que hacer era llamar la atención sobre lo que había estado escondido, más o menos, desde el tiempo de la creación. Este parece ser el significado de la cita de Mateo del Sal. 78:2 [Mat. 13:35]. La maravillosa familiaridad de la mente de Jesús con todo el ámbito de la vida natural y económica, observable en sus parábolas, puede explicarse por esto, que Él había sido el Mediador divino en la creación de este mundo con todo su mobiliario, y nuevamente fue el Mediador divino para producir y establecer el orden de la redención.

Este hecho subyace como un sustrato amplio en todas las parábolas de los Sinópticos. En Juan, este modo de enseñar pasa un poco a un segundo plano. Ejemplos de parábolas en Juan son: 3:8; 11:9, 10; 12:24; 13:10; 16:21. Pero es precisamente en Juan donde se enuncia explícitamente el principio teológico de la doble estructura y estratificación del universo. Los grandes contrastes que rigen la enseñanza aquí, tanto de Jesús como del evangelista, se expresan en los términos 'tierra' (opp. 'cielo'); el 'mundo' (opp. 'no este mundo'); 'las cosas terrenales' (opp. 'las cosas celestiales'); 'las cosas de abajo' (opp. 'las cosas de arriba'). Entre estos contrastes fundamentales prevalece la relación de que en orden de pensamiento y preeminencia preceden las cosas celestiales. Forman el original, los opuestos son las copias. Hablando en términos prácticos, la esfera superior es aquella a la que deben dirigirse todas las tendencias y esfuerzos religiosos. Por lo tanto, el 'sobrenaturalismo' del Evangelio de Jesús y de su Persona, como determinante del Evangelio, encuentra su expresión más aguda en Juan. Uno podría llamarlo el documento anti-evolucionista en las Escrituras, por excelencia, en lo que a ética y religión se refiere [8:23].

Traducido por: David Taype

'VERDADERO' Y 'VERDAD' EN EL CUARTO EVANGELIO

La diferencia entre las cosas superiores y las inferiores no se concibe platónicamente, como si hubiera más realidad de ser en las primeras que en las últimas. Ambos son igualmente reales. La diferencia viene a través de una evaluación de la calidad. El término técnico en Juan para marcar el contraste es el de aletheia, 'verdad'. Las cosas del mundo celestial poseen la cualidad de 'cosas verdaderas'. Debe notarse cuidadosamente que 'verdadero' en tal conexión no tiene el sentido ordinario de 'exacta concordancia con la realidad', porque 'verdad' así entendida es algo ubicado subjetivamente en la mente humana, ya que sólo en la mente tal cosa como 'acuerdo' puede existir. Las cosas verdaderas en esta específica aceptación joánica tienen como característica objetiva la verdad inherente a sí mismas. Son verdad intrínsecamente. La verdad intrínseca que reside en ellos es simplemente el carácter específico que tienen como parte de la esfera celestial superior.

El uso se encuentra tanto en los discursos de Jesús como en las reflexiones sobre ellos del evangelista. El Logos es 'la luz verdadera', esa encarnación de la cualidad de la luz de la cual todas las demás luces del mundo no son más que copias y derivados [1:9]. Sobre el mismo principio, Jesús se llama a sí mismo 'el pan verdadero', 'la vid verdadera' [6:32, 33; 15:1]. El adjetivo que se usa en tales declaraciones no es la forma ordinaria alethes, sino la forma más fuerte alethinos. Se podría decir que toda la esfera suprema está compuesta de 'aletinidades'. La objetividad del concepto se vuelve más evidente al observar que esta verdad celestial está, por así decirlo, condensada, incorporada en el Logos celestial: Él es la verdad, no, por supuesto, porque sea veraz y confiable, sino simplemente porque Él tiene la realidad del cielo en sí mismo. Casi una definición de la idea en este sentido se encuentra en conexión con 'el verdadero pan' [6:32, 33]: 'Mi Padre os da el verdadero pan del cielo, porque el pan de Dios es el que desciende del cielo y da vida al mundo.' Incluso a Dios mismo se le puede aplicar el predicado alethinos [17:3]. Él es el único Dios que tiene la realidad de la Deidad esencial en Sí mismo.

Además de este peculiar significado de verdad, en el Evangelio de Juan se encuentra también el sentido ordinario de la palabra 'veraz' [3:33]. Como un uso matizado del Antiguo Testamento, aparece además la equivalencia

de 'verdadero' con 'moralmente bueno' [3:20, 21], donde 'hacer el mal' y 'hacer la verdad' aparecen como opuestos.

Hay ciertos pasajes del Evangelio que suelen malinterpretarse, por ignorancia o por no tener en cuenta la peculiar noción de 'verdad' comentada. En 1:17: 'La Ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo', se puede sacar fácilmente la inferencia errónea de que la Ley no contenía la verdad. El significado simplemente es que todavía no trajo esa revelación completa de la realidad celestial en Cristo, que es 'la verdad'. Contenía las sombras y los tipos, no todavía la revelación antitípica. 'No-verdadero' aquí no es el equivalente de 'falso', como si una idea gnóstica saliera a la superficie, una interpretación claramente excluida por la frase 'a través de Moisés' (no 'por Moisés'). Se presupone la entrega de la Ley por Dios a través de la mediación de Moisés. En el otro miembro de la declaración, 'vino por Jesucristo', se usa la preposición 'por'.

En 4:23 la adoración del Padre 'en Espíritu y en verdad' no lleva ninguna referencia inmediata a la sinceridad perteneciente a la adoración, porque Jesús probablemente no habría negado la adoración a los judíos oa los samaritanos. Se relaciona con el culto que ya no está sujeto a formas típicas en cuanto a lugar, tiempo y ceremonia. En lugar de estos vendrá una adoración que corresponde directamente en una forma sin sombra al original celestial de Dios, que es Espíritu. Cuando el culto judío en Jerusalén y el culto samaritano están, en este aspecto de localidad típica, colocados en una línea, esto no tiene la intención de colocarlos en una línea en todos los demás aspectos, porque Jesús dice a la mujer: 'Vosotros adoráis vosotros no sabéis qué: nosotros [incluido Él mismo con los judíos] sabemos qué adoramos: porque la salvación viene de los judíos.'

Nuevamente en 14:6: 'Yo soy el camino, la verdad y la vida', la verdad tiene el mismo sentido de realidad celestial. La pregunta era sobre el camino al cielo. Jesús responde a Tomás diciendo que Él mismo es el camino. Los dos conceptos siguientes, 'la verdad' y 'la vida' explican el primero; Jesús es el camino al cielo, porque en Él está presente la sustancia celestial, y más concretamente, porque está presente la vida celestial. Por tanto, en el contacto con Él está la solución del problema planteado por Tomás: 'Nadie viene al Padre, sino por mí'.

Traducido por: David Taype

Fuera del Cuarto Evangelio, esta peculiar connotación de 'las verdaderas sustancias' se da principalmente en el sistema tipológico de la Epístola a los Hebreos; compárese con 8:2, 'un ministro del verdadero tabernáculo'. En los Evangelios, la única aparición fuera de Juan está en Lucas 16:11, '¿quién os confiará las (riquezas) verdaderas?'

[D] LA ACTITUD DE JESÚS HACIA LAS ESCRITURAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Es extremadamente importante obtener del propio punto de vista interior de Jesús una comprensión definitiva de su actitud y relación con el Antiguo Testamento. El énfasis no debe recaer en primer lugar en el testimonio que dio sobre la veracidad y el valor de las Escrituras que existían en ese momento. Esto tiene un gran valor apologético, pero no es algo en lo que Jesús estuvo solo. Toda persona ortodoxa, judía o cristiana, compartía eso con Él. En Su tratamiento de la Biblia, Jesús fue el más ortodoxo de los ortodoxos. La atribución a Él de una actitud más laxa o más libre en este asunto se basa, como mostraremos a continuación, en una falta de discriminación. Lo que a veces se llama medio despectivamente una 'religión bíblica' era una característica de su piedad. Pero había algo en Su conciencia acerca de las Escrituras que era específicamente Suyo, algo que ni siquiera Pablo ni ningún otro maestro u órgano de revelación del Nuevo Testamento podría haber compartido con Él. Jesús, además de sacar mucho material del Antiguo Testamento, y además de ser consciente de que todas sus enseñanzas estaban en estricta conformidad con el Antiguo Testamento, tenía una convicción que iba mucho más allá, y con respecto a la cual sería absurdo que cualquier cristiano decir que podría aplicar lo mismo a sí mismo.

Lo que queremos decir es esto, que Jesús consideró todo el movimiento del Antiguo Testamento como un movimiento divinamente dirigido e inspirado, que había llegado a su meta en Él mismo, de modo que Él mismo en Su aparición y obra históricas, siendo quitado, el Antiguo Testamento perdería su propósito y significado. Esto nadie más podría decir. Él fue la confirmación y consumación del Antiguo Testamento en Su propia Persona, y esto produjo el único sustrato de Su interpretación de Sí mismo en el mundo de la religión. Al mismo tiempo, es prueba de la visión realista que

tomó de la religión del Antiguo Testamento. Ni eso, ni Su propia religión, era una religión de la naturaleza pura y simple; era una religión de interposiciones redentoras fácticas sobre la base de un conocimiento natural previo, pero oscurecido, de Dios. Interpretar la religión central de Jesús como una especie de amor religioso por la naturaleza puede ser rousseauiano o renacentista; no es ni como el Antiguo Testamento ni como Jesús.

UNA 'RELIGIÓN DEL LIBRO'

Hasta qué punto la religión de nuestro Señor fue una 'religión del Libro', es decir, del contenido de un Libro y del lenguaje de un Libro, se puede mostrar de más de una manera:

(a) Su discurso está lleno de palabras, frases, formas de expresión, derivadas de las Escrituras. Con frecuencia no son lo suficientemente formales como para llamarlas citas intencionales; sin embargo, su origen bíblico se encuentra en la superficie. Un ejemplo es la descripción del pueblo incrédulo como 'una generación mala y adúltera' [Mat. 12:39; 16:4]. Numerosas son también las citas conscientes. Sobre estos hay dos peculiaridades... emergen con frecuencia donde la enseñanza de nuestro Señor es reconocida como moviéndose en sus niveles más altos; cuanto más se eleva, más se acerca al mundo del pensamiento y del habla del Antiguo Testamento. Las bienaventuranzas del Sermón de la Montaña proporcionan ejemplos. Compare con las bienaventuranzas individuales: Salmo 17:15; 25:13; 37:9; 73:1, y muchos pasajes del Salterio que convierten la concepción de la pobreza en un sentido religioso [cp. Es un. 57:15; 61:3]. La otra particularidad de las citas conscientes radica en que nuestro Señor se sirve de ellas en las crisis supremas de su vida. Sal. 42:6, 11; 43:5, cita en Getsemaní; desde la cruz Él ora con las palabras del Salmo 22:1; 31:5;

(b) Jesús trata las Escrituras como una 'regla de fe y práctica'. Su acusación más grave contra la tradición farisaica es que, por el bien de la tradición, descuida el mandamiento de Dios. A los saduceos les declara que su negación de la resurrección surge del desconocimiento de las Escrituras. En su controversia sobre el sábado con los fariseos, apela a la declaración divina en Oseas: "Misericordia quiero, y no sacrificio". Su principio de que

el matrimonio debe ser indisoluble, lo basa en el registro de Génesis de cómo era al principio;

(c) Jesús autentica su propio carácter y obra mesiánicos al señalar en ellos el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento [Mc. 9:12; 12:10; 14:21, 27, 49; Lc. 4:17–19; 22:37; 24:25–27; Juan 3:14; 5:46].

En algunos de estos pasajes se utiliza la palabra dei, 'debe'. De manera próxima, este 'debe' se relaciona con la necesidad del cumplimiento de las Escrituras, aunque, por supuesto, siendo las Escrituras la expresión de la mente y el propósito de Dios, la necesidad es, en último análisis, derivable de este último. En este sentido, Jesús no difiere esencialmente de aquellos cuyo tratamiento de la profecía es a menudo estigmatizado como literal y mecánico. No despreció apelar a la letra, donde fue sorprendentemente eficaz. Al mismo tiempo, sin embargo, el Antiguo Testamento era para él una expresión orgánica de la verdad y voluntad de Dios. Él tuvo en cuenta las grandes circunstancias del desarrollo progresivo de la revelación al medir la aplicabilidad de las reglas de la Escritura; Su método para mantener la nueva situación en contacto con la antigua revelación no fue el método alegórico. Su hermenéutica era simple y directa. El peligro de alegorizar Sus palabras se encuentra hoy en día entre las filas de aquellos que, habiéndose apartado interiormente de la enseñanza del Evangelio, sin embargo desean hacer uso del prestigio de Su nombre para apoyar sus nociones orientadas muy diferentemente. El porcentaje de sermones 'liberales' que cometen este pecado de alegorización es muy superior al de aquellos que pretenden dar mayor eficacia a la verdad mediante la hermenéutica alegorizante. Un error cometido por causa del Evangelio es menos flagrante que uno perpetrado en la propagación del error, pero, por supuesto, sigue siendo un error.

Finalmente, se observará que en todas sus numerosas apelaciones a la Escritura, nuestro Señor se muestra como el protagonista de aquellos que hacen de la Escritura un libro abierto, un libro para el pueblo. De hecho, durante Su vida, la tendencia a convertirlo en un libro principalmente para los eruditos ya estaba en marcha debido a la tendencia inherente al legalismo y al tradicionalismo; nuestro Señor no consideró a la gente común como aquellos 'que no conocen la Ley' [Juan 7:49];

Traducido por: David Taype

(d) Si bien en todos los grupos de casos anteriores, la actitud de nuestro Señor hacia el Antiguo Testamento se puede determinar indirectamente, al observar el uso que hace de él, hay una manera más directa al notar Sus declaraciones explícitas sobre el carácter y la procedencia de los Santos Testamentos. Sagrada Escritura. En la parábola de Dives y Lázaro, Él da a entender que Moisés y los profetas llevan tan clara e indiscutiblemente la firma de lo sobrenatural en sus rostros como lo haría uno resucitado de entre los muertos o regresado del Hades [Lc. 16:29–31]. Según Juan 5:37-39, se culpa a los judíos de no encontrar la vida eterna en las Escrituras, porque no las leen desde el punto de vista de su cumplimiento en Él. Juan 10:35 afirma en tantas palabras que la Escritura no puede ser quebrantada. El supuesto subyacente de todo argumento de la Escritura como, en común con otros, nuestro Señor lo practicó, consiste en esto, que la Palabra de Dios ha recibido de Él la cualidad de inquebrantable: no creer implica un intento de romper algo que Dios ha declarado seguro;

(e) Muy elocuente es, en relación con esto, que sus oponentes, que estaban demasiado ansiosos por recopilar datos para su heterodoxia, nunca intentaron arrojar sospechas sobre su actitud hacia las Escrituras.

CIERTAS RECLAMACIONES CRÍTICAS RECHAZADAS

Los datos que acabamos de dar, aunque evidentemente decisivos, han sido sin embargo cuestionados en vista de ciertas afirmaciones del Cuarto Evangelio que se interpretan como evidencia del carácter semignóstico de este documento. Apenas es necesario discutir con quienes presentan esta acusación porque ellos mismos no creen que las declaraciones a las que se apela sean declaraciones auténticas de Jesús, siendo el Cuarto Evangelio, en su opinión, un producto tardío no histórico. Aún así, para aquellos que creen en el Evangelio, los pasajes en cuestión pueden mencionarse brevemente.

Del Prólogo se cita 1:17. La acusación de falsedad del Antiguo Testamento puede descubrirse aquí sólo si se pasa por alto el peculiar significado de "verdad" comentado anteriormente. Lo mismo se aplica a la supuesta negación de la verdad del culto de Jerusalén; esto carece de la verdad, no porque sea falso, sino porque es típico, al estar todavía ligado a un lugar

definido. También la declaración en 10:8, en la que Jesús declara que todos los que vinieron antes de Él habían sido ladrones y salteadores, ha sido interpretada en el sentido gnóstico de que un gran sistema de falsedad subyace en el Antiguo Testamento. Con toda probabilidad, Jesús aquí se refiere a los líderes de la nación que se le oponía, oa los falsos pretendientes mesiánicos que lo habían precedido.

Otro motivo para negar la aceptación de Jesús de la autoridad del Antiguo Testamento se encuentra en las declaraciones en las que declara abrogadas ciertas instituciones de la Antigua Dispensación, o al menos capaces de perfección. El cuestionamiento sobre el ayuno suscitado entre sus discípulos y los de los fariseos y del Bautista difícilmente puede ser llevado bajo este epígrafe, porque el ayuno no estaba prescrito en el Antiguo Testamento, excepto para el Día de la Expiación, y lo que se le preguntó a Jesús evidentemente tenía referencia a una práctica mucho más amplia. Sin embargo, es digno de mención que en su doble parábola sobre el vestido viejo y el vino nuevo, Jesús plantea toda la cuestión sobre una base más amplia, para convertirla en una cuestión de idoneidad de las formas de religión en general, cuando se compara la Antigua. con el Nuevo (Mc. 2:21, 22). El pasaje de Mc. 7:14-19, con respecto a qué cosas contaminan al hombre, cambia la regla de lo externo a lo interno, y por lo tanto virtualmente abroga las regulaciones Mosaicas para el ceremonial. limpieza, como posiblemente significa la frase 'purificación de todas las carnes' Nuestro Señor habla además de un cumplimiento de la Pascua en el Reino de Dios (Lc. 22:16).

El dicho del Sermón de la Montaña, que Él vino a 'cumplir', también puede citarse a este respecto, pero con respecto a esto, todo depende del sentido dado al verbo 'cumplir', discutido más adelante. Se observará que en ninguno de los casos citados Jesús critica el modo de vida del Antiguo Testamento como si hubiera sido incorrecto para su propio tiempo, sino que sólo lo reemplaza como inadecuado para la era venidera. Y el punto principal a observar es que Él en ninguna parte critica los modos de vida abrogados sobre la base de que no han sido instituidos por Dios. Sin embargo, esto podría haberse esperado, si hubiera sido la razón real por la que Él hizo a un lado estas cosas, porque Él fue muy implacable en Su rechazo de las adiciones tradicionales de la Ley, que Él caracterizó como plantas no plantadas por Dios [Mat. 15:13]. La suposición en todo momento es que Dios mismo, a través de Moisés, dio estas reglas de vida. Comparten

con cada parte del Antiguo Testamento en la calidad de la procedencia divina.

Sin embargo, no se siguió que, porque Dios había dado una ley a través de la revelación, por lo tanto tenía que permanecer en vigor a perpetuum. La única pregunta era quién tenía la autoridad apropiada en este asunto de regular nuevamente el modo de vida en la teocracia, y claramente aquí la autoridad mesiánica de Jesús mismo fue tomada por Él en consideración. Ahí radica la razón por la cual, incluso en el Sermón de la Montaña, Él modifica algunas de las reglas éticas y sociales de la vida por Su enfático 'Yo os digo'. La pregunta es una pregunta del 'yo', que habla así.

Y aún más debemos notar que en este programa general de cambio y desarrollo Jesús nunca pierde de vista la continuidad que debería existir en la Revelación. Lo viejo no se sacrifica despiadadamente a lo nuevo, simplemente a causa de la novedad de este último. La idea es siempre que lo viejo tenía las semillas de lo nuevo en sí mismo. Por esta razón también está fuera de discusión un descarte revolucionario del Antiguo Testamento. La prueba más clara del mantenimiento de esta identidad entre las dos dispensaciones se encuentra en Juan 2:19–21. Aquí Jesús declara que el templo que será destruido por los judíos será levantado de nuevo en Su cuerpo resucitado. Así como el primero era un símbolo de lo Viejo, el segundo es el centro vital de lo Nuevo, pero la identidad persiste.

La afirmación del Sermón de la Montaña de que Jesús no vino a destruir sino a cumplir debe interpretarse igualmente según el principio de continuidad. Esto es así, no importa si a 'cumplir' se le da el sentido de 'hacer más completo' o si se entiende que significa 'llevar a la práctica'. Se ha afirmado que aquí se requiere lo primero, porque 'cumplir' es lo opuesto a 'destruir', lo que podría ser sólo en caso de que significara hacer más perfecto. La réplica es que destruir puede ser un verdadero opuesto a poner en práctica, es decir, que desobedecer puede ser un verdadero equivalente a destruir, es decir, en los casos en que el desobediente se erige en ejemplo en virtud de su posición de liderazgo. Que este uso es bastante concebible se desprende de Gal. 2:18, donde la misma palabra kataluein se aplica a Pedro, no porque no hubiera perfeccionado la ley, sino porque había dado un mal ejemplo al no observarla consistentemente. El término 'cumplir', cuando se usa de los profetas, naturalmente tendría el significado de llevar a la realidad, y nadie pensaría en hacer que signifique 'mejorar'; de hecho, toda

la idea de mejorar los Profetas se encuentra totalmente fuera de la mente de Jesús.

Ahora, con respecto al significado de 'cumplir' en Mat. 5:17-18, la Ley no puede separarse aquí de los Profetas, porque se notará que no estamos tratando en este versículo con un ejemplo de la frase común, 'la Ley y los Profetas', que cubre todo el Antiguo Testamento. . Si ese fuera el significado, al menos se podría traducir 'mejorar' el Antiguo Testamento. Pero esto es imposible debido a la disyuntiva 'o' entre 'la Ley' y 'los Profetas'. Estrictamente traducida, la oración dice: 'No penséis que he venido a abrogar ni la Ley ni los Profetas; Vine a cumplir tanto la Ley como los Profetas.' Así leídas, las palabras no dejan lugar a la idea de mejorar la Ley.

La autoconciencia de Jesús es puesta bajo una fuerte luz por su actitud hacia una parte tan grande de las instituciones del Antiguo Testamento. Como se ha mostrado, atribuyó todo el contenido de las Escrituras a la revelación de Dios. Y, sin embargo, frente a esto, Él no duda en reconstruir la práctica de la religión en una escala integral. Podía hacerlo a partir de la conciencia de la autoridad co-igual con Dios en la esfera tanto de la revelación como de la reorganización de la religión de Israel. En conexión con esto debemos tener en cuenta que lo que Él vino a introducir fue el estado escatológico, respecto del cual como Mesías Él tenía plena jurisdicción. Más interesante aún es el hecho de que Él no discutió sobre el asunto, sino que lo resolvió con autoridad suprema. Pablo tuvo que trabajar y argumentar a partir del mismo Antiguo Testamento para superar la estructura legal del Antiguo Testamento. Jesús habla como Aquel que es soberano en el ámbito de la verdad, porque es Rey en el ámbito de las realidades al que pertenece la verdad.

[E] LA DOCTRINA DE DIOS DE JESÚS

Con frecuencia se plantea la pregunta de si Jesús trajo una nueva doctrina acerca de Dios. ¿Predicó a un Dios diferente del Dios del Antiguo Testamento? Si es así, entonces Él también trajo una nueva religión, porque la una sin la otra es impensable. Mucha confusión de pensamiento sobre este punto se debe a la falta de una distinción adecuada. Jesús fue un

verdadero Revelador y, dado que toda revelación desde el punto de vista de las Escrituras tiene en última instancia a Dios por objeto, era inevitable que Jesús hiciera algunas contribuciones a la doctrina acerca de Dios. Tomada así, la afirmación de la novedad de su 'teología' es bastante discutible.

Desafortunadamente, la idea, cuando se encontró, en demasiados casos tiene una tez bastante diferente. La novedad de enseñanza que se le atribuye en este campo no es una novedad de ampliación o aclaración adicional de contenido, sino una novedad de rechazo y corrección de lo que había prevalecido antes. Se nos dice que el Antiguo Testamento contenía ideas bastante defectuosas acerca de la naturaleza de Dios. Especialmente las nociones allí encontradas con respecto a la naturaleza ética de Dios aún están en conflicto con la creencia en el poder absoluto de Jehová y el capricho autocrático, es más, incluso con las cáscaras de las representaciones físicas relacionadas con Su naturaleza. Es claro que tal renovación de la doctrina de Dios no puede ser atribuida a Jesús por nadie que crea en la realidad y consistencia de la revelación.

Pero también está claro que esta opinión no se ha formado interrogando a Jesús mismo con respecto a la doctrina de Dios del Antiguo Testamento, sino que es el resultado de un estudio comparativo de la doctrina y la enseñanza de Jesús en el Antiguo Testamento. Sigue un procedimiento que eventualmente puede conducir a la corrección de los propios puntos de vista de Jesús sobre el asunto. Aunque a la ciencia de la religión comparada no se le puede prohibir tal método, no es el método de la teología bíblica. Lo que nos preocupa es cómo se le apareció a Jesús la enseñanza de las Escrituras sobre la naturaleza divina. Debemos esforzarnos por mirar este tema, como otros temas, desde dentro de Su mente. Tampoco podemos considerar cada declaración de Jesús que involucre críticas a las ideas actuales acerca de Dios como equivalente a una crítica de la doctrina del Antiguo Testamento sobre la naturaleza de Jehová. El Antiguo Testamento y el judaísmo no deben ser identificados. En este último, nuestro Señor no pocas veces encontró fallas en él; Que Él hizo lo mismo con el primero queda por probar.

Hay pruebas suficientes de todo lo contrario. Esto se sigue de la ausencia de cualquier instancia de crítica sobre este punto. Se sigue más allá de Su creencia en el origen divino del Antiguo Testamento, porque si las Escrituras son de Dios y, sin embargo, contienen una visión inadecuada de

Dios, es Dios mismo quien se ha tergiversado en ellas. Esto es evidencia del silencio y la indirección, pero no faltan declaraciones positivas. Cuando el escriba le preguntó cuál era el mandamiento supremo de la Ley, y resumió su significado en Deut. 6:4, 5, Jesús cita no sólo este resumen de la religión perfecta, sino que lo antecede, como se hace en Deuteronomio con la descripción de Dios: 'Oye, oh Israel: Jehová nuestro Dios es un solo Jehová' (o, según otra traducción del hebreo: 'Jehová es nuestro Dios, Jehová es Uno'). La conexión de pensamiento implica que la idea de Jehová aquí enunciada es adecuada para fundamentar en ella la religión ideal expresada en los mandamientos [Mat. 22:37–38; Mk. 12:29–30; Lc. 10:27].

Al discutir con los saduceos, Jesús reconoció al Dios de Abraham, Isaac y Jacob como su Dios [Lc. 20:37]. El argumento no es cronológico, como si dependiera del hecho de que todavía en el tiempo de Moisés Dios se llamó a sí mismo el Dios de estos patriarcas, lo que implicaría además que en ese momento de la historia los patriarcas todavía vivían, al menos en cuanto a sus almas. Así entendido, el argumento no resolvería el punto en disputa entre Jesús y los saduceos, probando solamente que hasta el tiempo de Moisés los patriarcas todavía poseían la inmortalidad del alma. El argumento se basa en el significado pleno de la frase, 'el Dios de'. Esta confesión de Jehová con referencia a una persona establece un vínculo de comunión tan íntima que le resulta imposible, como por debajo de su honor, entregar a tal persona a la muerte, incluso en lo que se refiere al cuerpo, de lo cual el hecho de nuevo sigue la resurrección de todos aquellos de quienes Dios se llama a Sí mismo su Dios. Así que Jesús mismo explica este significado en el versículo 38: 'Porque El no es un Dios de muertos, sino de vivos, porque todos viven para El.' Dios está constituido de tal manera en Su naturaleza que de aquellos religiosamente apegados a Él se puede esperar confiadamente la vida eterna y la resurrección final del cuerpo.

Se ha afirmado que Jesús, al identificar así su idea de Dios con la del Antiguo Testamento, ingenuamente se aferró a lo que en el Antiguo Testamento congeniaba con Él, dejando todo el resto a un lado como si no tuviera una importancia particular. Que Él lo haya hecho inconscientemente no puede, por supuesto, ser probado ni refutado, ya que toca un proceso en Su mente subconsciente. Por otro lado, que Él haya tenido una opinión tan discriminatoria con clara conciencia de lo que implicaba es increíble debido a Su aceptación enfática de todo el Antiguo

Testamento como la Palabra de Dios. Jesús no podría haber conservado su obvia reverencia por las Escrituras, si hubiera sentido la necesidad de rechazar una gran parte de sus enseñanzas, y eso en un tema tan central como la naturaleza de Dios.

LA ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE LA PATERNIDAD DIVINA

En el centro de la doctrina de Dios de nuestro Señor se suele colocar Su enseñanza sobre la Paternidad divina. Esto es bastante correcto, considerando el importante lugar y espacio que de hecho ocupa. Es necesario, sin embargo, advertir desde el principio contra ciertos conceptos erróneos y corolarios erróneos que se han aferrado a este hecho, en gran medida en relación con la originalidad absoluta con la que se supone que Jesús concibió la idea. En cuanto a la cuestión de la originalidad, no debemos perder de vista el Antiguo Testamento, ni del todo el círculo de pensamiento del judaísmo. En ambos la idea era conocida, aunque, por supuesto, en uno de diferente color que en el otro. El Antiguo Testamento predica la Paternidad de Jehová en los siguientes pasajes: Ex. 4:22; Deut. 1:31; 8:5; 32:6; Es un. 1:2; 63:16; Jer. 3:19; hos. 11:1; Mal. 1:6. Pero contra esta pretensión de continuidad se insiste en que la conexión es puramente formal, porque Jesús combinó con el nombre una idea totalmente diferente a la del Antiguo Testamento. Los puntos de diferencia enfatizados son tres en número.

(a) En primer lugar, en el Antiguo Testamento, se nos dice, la Paternidad describe únicamente la acción de Jehová. Él trata a Israel como un padre a un hijo; no describe la naturaleza de Dios como amor paternal en su interioridad.

(b) En segundo lugar, la idea está limitada en el Antiguo Testamento en su alcance, aplicándose solo a Israel, y que en una capacidad colectiva, no individualmente a los israelitas individuales,

(c) En tercer lugar, en el Antiguo Testamento la Paternidad, o amor de Dios, se coloca al lado de otros atributos, que no sólo son diferentes sino algunos de ellos directamente contrarios a Su amor, mientras que en la enseñanza de Jesús el La paternidad del amor aparece como la única

composición del carácter divino, siendo todos los demás atributos derivables y efectivamente derivados de ella: Dios aquí no es más que amor.

Estas tres afirmaciones pueden responderse brevemente de la siguiente manera:

(a) La primera se basa en la observación correcta de que en el Antiguo Testamento la descripción de Dios procede de afuera hacia adentro, mientras que en el Nuevo Testamento se observa hasta cierto punto el movimiento opuesto. Esto se debe al movimiento general del proceso de revelación. Pero el Antiguo Testamento no se limita a lo externo en su delineación del carácter divino. Un pasaje como Éx. 34:6, 7 está tan cerca de la descripción del carácter como cualquier cosa en el Nuevo Testamento. Y por otro lado, hay mucho en la enseñanza de Jesús que describe el carácter, incluido el amor, que se expresa concretamente, ilustrado por la acción. Una declaración tan abstracta como 'Dios es amor' llega tan tarde como las Epístolas de Juan. Jesús habla de la idea principalmente en parábolas.

(b) La extensión absoluta del alcance de la Paternidad de Dios a todos los individuos, y eso en virtud de la creación, se basa en una interpretación errónea del pensamiento de Jesús. La Paternidad de Dios y la filiación correlacionada con ella son ideas redentoras. La mejor prueba de esto se encuentra en su aplicación escatológica ocasional, porque la escatología es simplemente la coronación de la redención [cp. Mate. 5:9; 13:43; Lc. 20:36]. Que pertenece a los miembros del Reino de Dios también puede inferirse de la adición regular de los pronombres posesivos 'tu' y 'su', a la palabra 'Padre' [cp. especialmente Mat. 6:32]. Donde estos están ausentes, y se usa el artículo simple, 'el Padre' es el correlato de Jesús, 'el Hijo' específicamente, y no de los hijos de Dios en general [Mat. 11:27; 28:19; Marca. 12:32].

Es cierto que en el Cuarto Evangelio "el Padre" no pocas veces aparece con referencia a los discípulos, pero a lo largo de este Evangelio destaca la idea de que Jesús introduce a los discípulos en su propia relación (considerada religiosamente) con Dios, de modo que, parafraseada correctamente, este Juanino 'el Padre' significa: 'El que es Mi Padre, y por Mí ahora también vuestro.' Y en el Cuarto Evangelio se produce una negación explícita de la

filiación de los judíos enemigos de Jesús [8:42]. La restricción de la idea de filiación lleva consigo la de la idea de paternidad.

Se ha sostenido que nunca se dice que Dios se convierte en Padre, mientras que de los hombres se dice que se convierten en hijos de Dios, pero esto no es estrictamente cierto, porque a Dios los actos paternos, como la impartición de la vida y la adopción en filiación. , son predicados que implican que se convirtió en Padre para los creyentes en un sentido muy real. La cuestión de si el amor de Dios con referencia a todos los hombres se afirma en la enseñanza de Jesús es una cuestión completamente diferente. Si se responde afirmativamente, habrá que distinguir claramente entre el amor general y el amor paternal, siendo este último reservado a los miembros del Reino. En el Antiguo Testamento tanto la Paternidad como el amor se limitan al pueblo elegido. A veces ej. Se apela a 4:22 como implicando la filiación de otras naciones, porque a Israel se le llama el 'hijo primogénito' de Dios, lo que se supone que significa que los otros, aunque no son 'primogénitos', son hijos reales del segundo. rango. Pero esto es extraer demasiado de una figura. La filiación de los demás no tendría una relación particular con la demanda hecha a Faraón. El significado simple es que Israel es tan precioso para Jehová como un primogénito lo es para su padre.

Los lugares en la enseñanza de Jesús donde se encuentra una Paternidad divina sin referencia a la pertenencia al Reino, no confirman esta idea en un examen más detenido. En Mat. 5:45 Jesús hace cumplir el mandato de amar a los enemigos con el recordatorio de que Dios hace que Su sol salga sobre malos y buenos, y Su lluvia caiga sobre justos e injustos por igual. El argumento, sin embargo, no se basa en la idea de que Dios es un Padre para buenos y malos, y para justos e injustos por igual, sino en el principio de que Él es Padre para los discípulos, quienes por lo tanto deben imitar el carácter de su Padre. en mostrar bondad o amabilidad, independientemente de la excelencia moral o religiosa, a sus semejantes; la Paternidad se introduce con el único propósito de vincular a los discípulos a la reproducción del carácter divino. Por lo tanto, el dicho tampoco dice: 'su Padre', sino 'tu Padre' envía sol y lluvia. Mate. 6:26 de la misma manera habla de la bondad de Dios para con las aves del cielo, y en ese sentido Él es llamado 'vuestro Padre celestial'; en este caso tampoco para describir la relación de Dios con las aves como una de Paternidad, sino simplemente como una de perfecta bondad y bondad, de cuyo hecho entonces los

discípulos pueden obtener una mayor seguridad de Su provisión para ellos, porque son más que pájaros justos en su relación con Dios, es decir, sus hijos; aquí de nuevo tenga en cuenta el pronombre 'su'.

La parábola del hijo pródigo ilustra, no el procedimiento de Dios para pronunciar cosas extrañas, sino para los publicanos y pecadores que se habían desviado fuera de la esfera de la filiación redentora, lo que no restaba valor a Dios que apreciaba Su Paternidad hacia ellos. Por otra parte, en el caso de la mujer sirofenicia, que mostró por su gran fe que poseía las cualidades espirituales, nuestro Señor insiste sin embargo en los privilegios anteriores de Israel al hablar de las migajas que caen de la mesa del señor. La extensión indiscriminada de la idea de la esfera redentora a la esfera de la religión natural en su estado pecaminoso, mientras aparentemente ofrece la ventaja de un llamado de fuerza emocional a un rango más amplio, al mismo tiempo pierde mucho del contenido almacenado en el idea. Uno puede decir a todos los hombres que son hijos de Dios, pero al hacerlo les dice menos de lo que la idea transmite en el otro punto de vista.

Si en lo anterior la idea no se aparta en principio de las líneas del Antiguo Testamento, permaneciendo restringida como antes al pueblo de Dios, sin embargo el alcance se amplía mucho, porque también se amplía mucho el alcance del pueblo de Dios. De antes nacional pasa a ser ético-religiosa. Y con esto inevitablemente va otro cambio hacia la individualización. En el Antiguo Testamento no es el individuo, sino la nación la que se llama 'hijo de Dios'; por Jesús cada discípulo es llamado así. Aún así, incluso para esto, la base no faltaba del todo en el Antiguo Testamento. El Mesías mantiene una relación con Jehová que se concibe de forma totalmente individual al principio, aunque su significado posterior se relaciona con el pueblo [cp. Sal. 2:7]. En Sal. 89:26 Incluso se le representa clamando a Jehová: 'Padre mío', un caso único en el Antiguo Testamento, ya que todas las demás invocaciones de Dios con el nombre del Padre son instancias de oración de las congregaciones [Isa. 64:8]. En Hos. 1–3 aparece un plural, 'los hijos de Dios' [1:10; cp. 11:1, 'De Egipto llamé a mi hijo']. En 'los hijos de Israel' no se debe poner énfasis en el plural, porque 'hijos de Israel' era el nombre común de la nación.

Debe recordarse que la Paternidad de Dios no sólo ha visto ampliado su alcance, sino que fue la idea misma de una paternidad entendida más profunda e individualistamente, lo que ha sido en sí misma el medio para

lograr esto. Aquí radica precisamente la diferencia entre la utilización práctica de la idea de la realeza y la idea de la paternidad. Este último sirve para el discurso en la oración, que es mayoritariamente individual, mientras que en el discurso de la realeza prevalece el reconocimiento de la soberanía. Con absoluta nitidez, sin embargo, esta distinción entre los dos no se puede trazar, por la sencilla razón de que para la conciencia bíblica antigua la noción de paternidad tiene un fuerte elemento de autoridad en ella, y, por otro lado, la idea de la realeza es más íntimamente casados con el de la benevolencia de lo que nos sentiríamos, que tienden a clamar contra un "gobierno paternal". En la parábola, el rey ofrece un banquete; por la autoridad del padre Mal. 1:6 puede ser comparado. Aún más, debemos recordar que el trasfondo individualista del Mesianismo también inevitablemente tendría el mismo efecto en la individualización de la Paternidad para los creyentes, ya que el Nuevo Testamento, particularmente el Cuarto Evangelio, está familiarizado con el pensamiento de la asimilación en el estado del Mesías. seguidores consigo mismo.

EL ENFASIS DE JESUS EN LA DIVINA MAJESTAD Y GRANDEZA

Junto al lado benévolo de Dios, expresado en Su Paternidad y amor, el aspecto trascendental de la naturaleza divina es fuertemente reconocido en la enseñanza de nuestro Señor. Por esto entendemos la majestad y grandeza divinas, generalmente resumidas en el nombre de los atributos incomunicables. Es posible que este lado no reciba el mismo énfasis que el otro, por la razón de que se puede confiar en las tendencias deístas del judaísmo para proporcionar esto incluso más de lo necesario. Sin embargo, como elemento indispensable en la religión, aparece con todo su vigor. Jesús sostiene incluso en el acercamiento más cercano a Dios la necesidad de recordar que Él es Dios. Si llama a Dios Padre, el que ora debe hacerlo con el prefijo 'celestial' antes. También la primera petición que sigue a esta en la oración del Señor, 'Santificado sea tu nombre', encarna la misma idea.

Es necesario tener en cuenta conjuntamente estos dos elementos del amor de Dios y de su majestad celestial, para evitar la unilateralidad; también deben concebirse como interactuantes. La majestad y la grandeza de Dios imparten un carácter específico al amor divino. El amor de y hacia el hombre es diferente del mismo sentimiento que se ejerce entre Dios y el

hombre. Gran parte del sentimiento moderno que se llama religión ha dejado de serlo porque ha sido rebajado al nivel de las relaciones amistosas y benévolas interhumanas en las que, en el mejor de los casos, una de las partes puede tener más influencia que la otra. La religión es algo diferente de la buena voluntad hacia Dios.

Otra interacción entre los dos aspectos de la naturaleza divina consiste en que sólo la conciencia de la grandeza y omnipotencia de Dios puede hacer del aspecto benévolo una fuente de ayuda y salvación para el hombre. El énfasis excesivo puesto en el amor divino, hasta la exclusión de casi todo lo demás, a veces ha resultado en la exclusión práctica de toda dependencia sotérica de Dios. Un Dios que nos asegure la extensión hacia nosotros de toda la plenitud de su amor y, sin embargo, nos deje desinformados o no convencidos, o incluso escépticos en principio acerca del llamado lado trascendental o metafísico de su naturaleza, no sería para nosotros más que un padre o una madre humanos en algún extremo, es decir, no sería un Dios desde el punto de vista de nuestra necesidad.

LA JUSTICIA RETRIBUTIVA DE DIOS

Además de la Paternidad y la majestad trascendente de Dios, todavía hay que considerar un tercer aspecto de la naturaleza divina. Esto es lo que podemos llamar la justicia retributiva. De ninguna manera es un elemento despreciable en el carácter divino. Quienes, al tratar de la concepción que Jesús formuló o tuvo de Dios, la dejan fuera de cuenta, trabajan con un material muy inadecuado. Este no tendría que ser el caso si, como algunos alegan, pudiera ser considerado como una deducción del amor de Dios en la conciencia de Jesús. Pero no solo no hay evidencia en ese sentido; la naturaleza de los dos conceptos es tal que hace inconcebible la deducción del uno al otro, en cualquier dirección. Sin duda, en cuanto al lado benévolo de la retribución, esto podría derivarse del amor de Dios por los discípulos, y por esa razón incluso incluirse en los efectos de la Paternidad divina. La doctrina de la recompensa dentro del Reino se basa en ese principio, como pronto veremos.

Es muy diferente con el lado penal del principio de retribución. Si Jesús sólo hubiera hablado de un castigo temporal, e implicado un límite al

estado asignado en el juicio a los impíos, en ese caso también la retribución penal, interpretada sobre la base de la disciplina, podría considerarse una manifestación del amor del Padre de Dios. Pero lo contrario es cierto; lo que Jesús enseña sobre este tema está totalmente en la otra dirección; no es para el castigo vindicativo, sino para el castigo-castigo que hay que buscar evidencia explícita entre Sus palabras. El castigo eterno no puede ser una manifestación de amor; mucho menos, por supuesto, puede ser la expresión de amor hacia quien lo sufre. No hay escapatoria al reconocimiento de este hecho, excepto asumiendo que la doctrina en cuestión no pertenecía a la convicción original arraigada en el corazón de Jesús, siendo en el fondo solo un remanente persistente del pasado judaístico, en el que durante muchas edades este la raíz amarga de la retribución había sido alimentada. Esto nuevamente es contrario a los hechos vistos sin prejuicios. De un uso superficial de la idea en cuestión no hay ningún rastro en ninguna parte. Por el contrario, las palabras más solemnes, que llevan en su rostro la evidencia de una profunda convicción personal, se usan al tratar este tema [Mat. 18:6; Mk. 9:42; Lc. 17:2]; especialmente las palabras sobre el traidor Judas deben ser notadas aquí [Mat. 26:24; Mk. 14:21].

Tendremos simplemente que postular aquí dos principios en la doctrina de Dios de Jesús, ninguno de los cuales permite la reducción al otro. Un dualismo, sin embargo, en el sentido filosófico estricto, esto no puede llamarse. Para ello habría que probar que el amor excluye lógicamente la justicia y viceversa. La firma de la vida interior divina, tal como la retrata Jesús, no es de uniformidad abstracta, sino de gran riqueza y multiformidad, que admite más de una fuerza motriz.

Debe reconocerse que, en conjunto, hay una preponderancia en masa y énfasis del lado del amor divino. Sin embargo este fenómeno también debe ser explicado históricamente y no ser abusado por reducir todo el mensaje de Jesús a la predicación del amor. La razón histórica no es difícil de descubrir. En el judaísmo, el principio del amor divino se había eclipsado y el principio opuesto de la retribución exaltado a su costa. Dios se había rebajado al nivel comercial de quien explota al hombre sobre la base del quid pro quo. Frente a esto, era necesario mantener la doctrina equilibrante de que Dios se interesa personalmente y afectuosamente por el hombre, para hacer de la religión una cuestión de amor; de la entrega de Dios de Sí mismo al hombre, no menos que del hecho de que el hombre se mantenga

estrictamente a cuenta. Jesús sacó así adelante ese lado del carácter divino que estaba sufriendo un eclipse en la conciencia de la época a la que se dirigía. Sería una pobre aplicación de este método si condensáramos todo el evangelio al amor y nada más. Siendo que en la actualidad el ambiente está sobrecargado con la vaga idea de un amor indiscriminado, y toda retribución punitiva retenida en descuento, no es seguir el ejemplo de Jesús hablar sólo del amor divino para oscurecer todo lo demás. . Hay que poner el acento donde no lo ha puesto la decadencia de la religión de nuestro tiempo, pero siempre para no descartar el otro lado. Solo así puede reproducirse fielmente la mente de Jesús.

[F] LA ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE EL REINO DE DIOS

[1] Las preguntas formales

EL REINO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Según los sinópticos, el primer mensaje de Jesús al comienzo de su ministerio público se refería al "Reino de Dios". Fue un mensaje usado ante Él por Juan el Bautista, en cuya perspectiva encajaba especialmente. El 'arrepentíos', que lo precede, apunta al juicio por el cual se introducirá el Reino venidero. En consecuencia, el mensaje es a todos los efectos un mensaje escatológico, y el Reino del que habla un estado de cosas escatológico. En cuanto a la frase formal, el Bautista ya la usa como algo familiar para sus oyentes. Sin embargo, no es una frase acuñada en el Antiguo Testamento. Si bien la idea aparece en el Antiguo Testamento, la frase completa aún no está allí. Probablemente es de procedencia judía; exactamente cuántos años tiene, no podemos decirlo.

Aunque prominente en los Sinópticos, la frase está casi ausente del Evangelio de Juan. Aparte de 18:36, donde la referencia es al Reino de Jesús, en lugar del Reino de Dios, Juan 3:3, 5 es el único lugar donde ocurre. Este fenómeno se debe a la estructura cristológica del Evangelio que resuelve el contenido de lo que Jesús aporta a los constituyentes de su Persona, como 'vida', 'luz', 'verdad', 'gracia'. El más destacado de ellos es 'vida'. En el único pasaje de su ocurrencia, la equivalencia de vida y Reino se encuentra en la superficie, porque la figura de entrada en el Reino se hace equivalente a la idea de entrada en 'vida', que es 'nacimiento'. La

misma equivalencia también nos encuentra en Mc. 10:17. Esto se vuelve explicable allí, porque la vida se representa de manera más inequívoca como el estado escatológico de la vida, mientras que en Juan tiene más bien dos caras. Otro equivalente aparece en Lc. 4:19, 43, 'el año agradable de Jehová', es decir, el año del jubileo, donde, a diferencia de Mateo y Marcos, 'el Reino de Dios' no se menciona como el primer tema de la predicación.

En el Antiguo Testamento, lo que luego se llama el Reino de Dios se relaciona, en cuanto a la sustancia, con dos concepciones distintas. Designa el gobierno de Dios establecido a través de la creación y que se extiende a través de la providencia sobre el universo. Esta no es una idea del Reino específicamente redentora [cp. Sal. 103:19]. Además de esto, sin embargo, hay un Reino específicamente redentor, generalmente llamado 'la teocracia'. La primera referencia explícita al Reino redentor aparece en el momento del éxodo, Éx. 19:6, donde Jehová promete al pueblo que, si obedecen Su ley, serán hechos para Él 'un Reino de sacerdotes'. Esto se refiere al futuro próximo, cuando la ley haya sido promulgada. Habla de un Reino presente desde el punto de vista del Antiguo Testamento. Sin embargo, el Antiguo Testamento también habla del Reino como un futuro. Puede parecer extraño que lo que uno tiene, todavía deba esperarlo, y eso no como una cuestión de mejora relativa, sino como una cuestión de creación absolutamente nueva. La explicación de esta aparente contradicción debe buscarse en tres líneas.

(a) Primero, debemos recordarnos a nosotros mismos el significado predominantemente abstracto que en el Antiguo Testamento poseen las diversas palabras para 'reino'. Al sustituir 'realeza' y luego recordar que la realeza significa la realización de grandes actos de salvación para un pueblo en el que se establece una relación de liderazgo, podemos entender más fácilmente cómo puede haber un aspecto futuro del Reino de Jehová: Él en un sentido sin precedentes se hace a Sí mismo el Salvador y Gobernante de Israel. Así Saúl y David alcanzaron la realeza. Sin embargo, esto podría no haber llevado más allá de hablar de un refuerzo del Reino, si con el transcurso del tiempo el contenido de la esperanza escatológica no se hubiera unido a la futura gran autoafirmación de Jehová. Una apariencia de nuevo Reino que tuviera tales asociaciones equivalía prácticamente a un nuevo Reino.

(b) En segundo lugar, hubo épocas en la historia de Israel en que el Reino teocrático, aunque en realidad nunca fue abrogado, sin embargo se eclipsó hasta tal punto, que podía hablarse apropiadamente de la introducción del Reino de Dios de novo. El período del cautiverio proporciona un ejemplo de esto. Aquí, de nuevo, la esperanza del retorno nunca se quedó en la esperanza de un retorno a las condiciones del pasado puro y simple, sino que atrajo hacia sí la esperanza de la realización de todo el mundo por venir, escatológicamente concebido; por lo tanto, no se consideró que el regreso del Reino, sino la llegada del mismo, era la forma adecuada de descripción.

(c) En tercer lugar, la profecía mesiánica condujo a una manera similar de hablar. El Rey Mesiánico que se espera debe ser el representante perfecto e ideal de Jehová, quien es el Rey supremo en todo tiempo. Pero cuando Jehová, en Su realeza, sea perfecta e idealmente representado por Su Vicerregente, el Rey Mesiánico, y éste al mismo tiempo lleve a cabo toda la esperanza escatológica, entonces la representación del Reino de Dios vendrá primero en el futuro pierde la extrañeza que de otro modo podría haberla acompañado.

Jesús se adhiere a esta forma de hablar escatológica del Antiguo Testamento. El Reino del que Él anuncia la proximidad es el Reino que yacía en el futuro en la perspectiva del Antiguo Testamento. En Su tiempo, la teocracia judía todavía existía, pero Él está tan orientado escatológicamente que nunca se refiere a eso como 'el Reino de Dios'. Incluso Matt. 8:12 y 21:43 no necesitan entenderse de esa manera. De este Reino futuro —desde el punto de vista del Antiguo Testamento— Él habla al principio como una unidad sin distinción en cuanto a partes o etapas. Pero en el desarrollo de Su ministerio, el futuro del Antiguo Testamento se resuelve en dos fases o etapas distintas. Está en proceso de hacer presente el futuro del Antiguo Testamento, pero en otro sentido sigue siendo futuro, incluso desde su punto de vista presente. En consecuencia, se repite el fenómeno del Antiguo Testamento: hay dos Reinos, uno presente, el otro futuro, pero ambos se han obtenido mediante la redivisión del único Reino escatológico del Antiguo Testamento, todavía indiviso.

Tal es la relación de la enseñanza del Reino de Jesús con el Antiguo Testamento. No hay exactamente la misma semejanza entre él y las ideas judías contemporáneas sobre el tema. En el judaísmo, la idea del Reino no

había podido mantenerse libre de las fallas que habían invadido la religión judía en general. El judaísmo era una religión de ley. De modo que el Reino llegó a significar una aplicación más perfecta del principio legalista de lo que podría lograrse en el estado actual. Aún así, una diferencia en principio esto no podría hacer; el Reino, incluso en su futura consumación, debía parecer menos nuevo que a Jesús, quien llenó su contenido con actos concretos de gracia sin precedentes. Además, el Reino permaneció para los judíos en su esencia particularista. El proselitismo no suprimió el hecho de que los paganos, para participar de sus beneficios, debían convertirse previamente en judíos mediante la circuncisión. La esperanza del Reino de los judíos también tenía un matiz político-nacionalista, mientras que en la enseñanza de Jesús su tendencia era en la dirección del universalismo. Finalmente, hubo una considerable mezcla de sensualismo en la escatología judía. Aquí la discriminación es más difícil de hacer. Consiste principalmente en esto, que lo que para los judíos era una especie de sensualismo literal, para Jesús era una ejemplificación de su mentalidad parabólica, que hace que los goces celestiales, conservando su pleno realismo, sean procesos de un mundo espiritualizado superior. , en el que hasta el cuerpo tendrá su lugar y parte.

EL REINO EN LOS EVANGELIOS

La palabra basileia, usada en los Evangelios para 'Reino', ya sea con 'Dios' o con 'Cielo' como genitivo que la acompaña, tiene dos interpretaciones. En su uso abstracto, denota el dominio, el ejercicio del gobierno real. Lado a lado con esto va el sentido concreto de todas las cosas que van hacia la constitución de una organización llamada reino. Más particularmente, las cosas que entran concretamente en la formación de un reino son de tres clases. Se puede hablar de una cierta extensión de territorio como un reino; o, un cuerpo de sujetos puede ser llamado por ese nombre; o también, puede designarse así un conjunto de derechos, beneficios y tesoros. Ahora surge la pregunta: ¿Al hablar del Reino de Dios, Jesús quiso decir que la frase debía tomarse de manera abstracta o concreta? ¿Se refería al dominio de Dios, o se refería a la encarnación concreta de ese dominio, o su precipitado en las realidades resultantes?

Traducido por: David Taype

Al tratar de responder a esta pregunta, es natural consultar primero el uso del Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento, donde la idea del Reino se refiere a Jehová, conoce sólo el sentido abstracto, con la única excepción de Éx. 19:6, comentado anteriormente. Si bien la palabra mamlakhah es predominantemente concreta, y en ese sentido no se usa raramente en los reinos paganos, no hay ningún caso registrado de su aplicación de la misma manera al Reino de Dios (excepto en el pasaje del Éxodo). Las otras dos palabras, malkhuth y melukhah, son en su mayoría abstractas, y en ese sentido se aplican libremente al Reino de Jehová.

A juzgar por la cercanía de Jesús con el Antiguo Testamento, a priori podemos estar dispuestos a suponer que para Él también la idea abstracta de "reina" proporcionaría el punto de partida. Aún así, los casos en los que este uso está más allá de toda duda están lejos de ser numerosos. Sobre el principio de los opuestos podemos deducir este significado del pasaje Mat. 12:25, 26, donde el reino de Satanás parece significar su autoridad, su gobierno, aunque las palabras 'ciudad o casa' parecen apuntar en la otra dirección. 'La venida del Hijo del hombre en su basileia' predicha en Mat. 16:28 también parece requerir el entendimiento abstracto. Quizá la escasa representación del sentido abstracto se deba al hecho de su presencia latente en bastantes casos, en los que no podemos saber si se pretende éste o el sentido concreto.

Hay un grupo de dichos en los que la frase 'Reino de Dios' se une a predicados de 'venir', 'aparecer', 'estar cerca' y términos similares de enfoque, y, aunque en tales conexiones el significado concreto es por ningún medio excluido, sin embargo, en general, el sentido abstracto parece el más adecuado. Junto a este grupo, sin embargo, existe otro aún mayor en el que las figuras utilizadas requieren de la concepción concreta para poder visualizarlas. Así encontramos las frases 'llamar', 'entrar', 'recibir', 'heredar', 'ser echado fuera' del Reino de Dios, y otras parecidas. El trasfondo de tal lenguaje es local, y por lo tanto concreto. Tampoco es difícil explicar esta transición del empleo preponderantemente abstracto del término en el Antiguo Testamento al predominantemente concreto en boca de Jesús. El cambio del centro de gravedad de la ley a la gracia naturalmente ha producido esto. Tan pronto como llenamos nuestra imaginación religiosa con las realidades palpables de la redención, éstas se unen para formar la estructura de una organización o medio de vida concreto; el Reino de Dios se encarna. Esto fue lo que le sucedió a Jesús a través de Su predicación del

evangelio de la gracia, y luego lo encontraremos confirmado en Su condensación de la idea del Reino en la de la Iglesia.

Junto a la frase 'Reino de Dios' encontramos en el Evangelio según Mateo la frase acompañante 'Reino de los Cielos'. Fuera de Mateo, excepto Juan 3:3, 5 en una variante de lectura bastante incierta, la frase de Mateo no aparece en ninguna parte. Sin embargo, no es el nombre exclusivo del Reino en Mateo, pues también se encuentra 'Reino de Dios' [6:33; 12:28; 19:24; 21:31]. Parecido a la expresión 'Reino de los Cielos', el término 'Padre que estás en los Cielos' también es peculiar de Mateo, con la única excepción de Marcos 10:25. Lucas emplea una vez la designación análoga, 'el Padre del Cielo' [11:2]. Entre los pasajes donde Mateo usa 'el Reino de Dios' hay solo uno [12:28] donde el contexto provee una explicación para el uso. En los demás casos es imposible discernir el motivo de la divergencia. Aún más peculiar de Mateo es el uso de 'el Reino' sin ninguna determinación genitiva. Esto suena casi como nuestra manera coloquial moderna de hablar de 'el Reino'. Finalmente, obsérvese que en el resto del Nuevo Testamento se usa exclusivamente la expresión 'Reino de Dios'; por ejemplo, en Romanos, 1 Corintios, Gálatas, 1 y 2 Tesalonicenses, 2 Timoteo.

'EL REINO DE LOS CIELOS'

Surge la pregunta de qué significa este —para nosotros algo misterioso— término 'Reino de los Cielos'. El genitivo se ha explicado como genitivo de origen o cualidad, para deslindar el Reino de los reinos terrenales. Pero esto era tan obvio en sí mismo que no necesitaba una afirmación especial en ausencia de alguna ocasión histórica definida que sugiriera un recordatorio especial. B. Weiss ha asumido que este fue realmente el caso, porque, a través de la destrucción de Jerusalén, la expectativa, hasta ahora acariciada, de que el centro del Reino venidero estaría en Palestina, se había vuelto insostenible, y la inferencia extraída de que de ahora en adelante el centro sería tiene que estar ubicado en el cielo. Esta teoría no es plausible; corta toda conexión entre Jesús y este nombre. No habría sido evidente que, al ser destruida Jerusalén, ya no podría desempeñar ningún papel en los desarrollos escatológicos. Los judíos durante mucho tiempo después de la caída de la ciudad, y de hecho incluso hoy, contaban con la reconstrucción de la ciudad santa, y con toda probabilidad Mateo, siempre que él

realmente abrigara este apego por un centro terrenal del Reino en Sión, habría reconciliado los hechos históricos con su esperanza escatológica de la misma manera. La teoría también deja sin explicación la falta de uniformidad en el uso de Mateo de 'Reino de los Cielos' en preferencia a 'Reino de Dios'.

Con mucho, la mejor explicación de la frase es la sugerida por Schurer et al. Desde este punto de vista, se adhiere a la costumbre judía de usar la palabra 'Cielo', junto con otros términos sustitutos, en lugar del nombre de Dios, porque este último en sus diversas formas se había convertido en un objeto de creciente evitación. 'Cielo' simplemente significaba 'Dios' por una manera indirecta de hablar. Se pueden encontrar rastros de tal uso en otras conexiones en el Nuevo Testamento; el hijo pródigo dice a su padre terrenal: 'He pecado contra el cielo, y delante de ti'; aquí 'cielo', en paralelismo con el padre natural, sólo puede significar Dios. La pregunta que Jesús planteó a sus críticos: 'El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?' debe ser explicado sobre el mismo principio.

La adopción de este punto de vista, sin embargo, no implica necesariamente la conclusión de que Jesús usó 'Cielo' para 'Dios' por el mismo motivo supersticioso que había puesto de moda la costumbre entre los judíos. Su escrupulosidad era deísta en principio; el mismo sentimiento que los inducía a impedir que Dios degradara el contacto con la creación se aplicaba aquí incluso al nombre de Dios. Sin embargo, había en esta evitación judía un elemento de devoción religiosa digna de elogio; la estimación adecuada de la exaltación de Dios sobre el mundo encontró expresión en ella. Si bien Jesús compartió este sentimiento en su motivo encomiable, no operó en su caso hasta el punto de eliminar los otros nombres de Dios. De hecho, su clara aversión al deísmo judío y su deseo de enfatizar la estrecha comunión entre Dios y el hombre lo llevaron en la dirección opuesta.

Incluso para los judíos, quizás, el 'Cielo' no era un mero sustituto de 'Dios', sino que tiene sus peculiares asociaciones. Uno de estos fue la asociación de lo sobrenatural; decir 'Dios ha hecho algo' y decir 'El cielo ha hecho algo' podría tener entre ellos una perceptible sombra de diferencia. Dios hace todas las cosas, pero lo que hace el Cielo lo hace sobrenaturalmente. 'El Padre en el Cielo' también puede llevar la misma asociación [Mat. 16:17].

Si 'Cielo' se toma de esta manera como un sustituto del nombre de Dios, se verá que en la frase 'Reino de los Cielos' no califica directamente el Reino. Significa el Reino de Aquel que puede llamarse 'Cielo'. Sin embargo, en la medida en que 'Cielo' tenga connotaciones específicas, tales como majestad, sobrenaturalidad, perfección, éstas inevitablemente irán a teñir también la concepción del Reino que pertenece a este Dios.

TEORÍAS MODERNAS DEL 'REINO'

Se ha dicho más arriba que, en manos de Jesús, lo que era desde el Antiguo Testamento, e incluso desde el punto de vista de Juan el Bautista, una unidad indivisa, se desplegó en dos fases o etapas, distinguidas como el presente y el Reino escatológico. . El punto de vista que ha prevalecido durante mucho tiempo, y aún prevalece, es que Jesús a través de las labores de Su ministerio comenzó a realizar el Reino en la tierra, que éste fue un proceso gradual, que la labor por el Reino, a la cual Sus seguidores se dedicaron después de Él, y que todavía continuamos por nosotros, es trabajo real que produce el Reino, y que esto continuará a través de las edades de la historia hasta el punto establecido por Dios para la terminación de este orden mundial, en cuyo punto a través de una catástrofe del mundo- carácter transformador se introducirá el Reino-estado escatológico.

Quienes favorecen la construcción premilenaria de la profecía y la historia intercalan entre estas dos etapas una tercera intermedia. Con esto, sin embargo, no estamos en este momento preocupados. Limitándonos al presente gradual y al futuro catastrófico de la realización del Reino, notamos que en tiempos recientes el primero de estos dos ha sido negado a Jesús como un elemento integral de Su pensamiento. Por conveniencia podemos llamar a los defensores de este punto de vista los ultraescatólogos. La diferencia entre su construcción y la creencia más antigua no concierne al tema escatológico del proceso del Reino. Con respecto a esto, los dos puntos de vista están de acuerdo. Pero en cuanto a lo que esto iba a ser precedido por la opinión de Jesús, hay una diferencia.

Los ultraescatólogos niegan la existencia en la mente de Jesús de toda la idea de un Reino preliminar y gradual. Ellos reconstruyen sus expectativas

de esta manera: Su propia obra no fue para Él esencialmente diferente de la de Juan el Bautista, siendo de carácter puramente preliminar. No fue Su tarea establecer el Reino; esto implica la negación de Su conciencia Mesiánica. Fue exclusivamente obra de Dios; en el momento señalado, todo a la vez, y en toda su extensión, el Reino aparecería y con él el fin de este mundo presente y el comienzo del otro orden de cosas eterno. Jesús esperaba que esto sucediera durante el curso de Su vida terrenal, o, en caso de que Su muerte interviniera, al menos durante el tiempo de vida de esa generación.

Esta visión moderna tiene algunas implicaciones extremadamente serias. Elimina la infalibilidad de Jesús, porque las cosas no han sucedido de acuerdo con los esquemas del programa; cambia el énfasis en Su enseñanza de lo espiritual presente a lo escatológico externo, haciendo que el primero no sea más que un medio para el segundo, el único que merecía en Su mente el nombre de 'el Reino'. Habría tendido, si realmente existiera en Su mente, a minimizar la importancia de la moralidad del mundo actual. Finalmente, tiende a engendrar dudas en cuanto a su equilibrio mental, ya que un hombre tan absorto en estas especulaciones fantásticas, radicalmente sobrenaturales, no podría haber poseído un temperamento psíquico bien equilibrado; Se convierte en sujeto de investigación psiquiátrica.

En todos los puntos donde la teoría registra negaciones debemos separarnos de ella. Por otra parte, en cuanto a los puntos en que ella y nosotros estamos de acuerdo, no podemos negarle cierto crédito, porque ha revivido el interés por la cuestión de la escatología específica como algo absolutamente necesario. A veces uno se encuentra con un tipo de perspectiva cristiana que imagina que, mediante el constante avance de los procesos cristianos de reforma y regeneración, llevados a cabo sobrenaturalmente, este mundo puede ser llevado con el tiempo a un punto de perfección ideal, de modo que no necesite más crisis. Una cierta aversión a lo sobrenatural como tal contribuye frecuentemente a la negación de ese sobrenaturalismo condensado llamado escatología.

Frente a esto, siempre es necesario recordarnos que la escatología abrupta es inherente al esquema cristiano. Fue preparado bajo los auspicios de este, nació bajo ellos, y al final debe permanecer o caer con la aceptación o negación de ellos. Esta es una escatología genérica. Una simple

consideración de los factores del caso es suficiente para mostrar cuán indispensable es. Incluso si por la aplicación persistente de los procesos graduales en la más intensa propaganda misionera, fuera posible convertir a cada individuo en el mundo, esto no aseguraría la conversión de las generaciones fallecidas en el curso de la historia, y que ninguno de nuestros los medios de gracia pueden alcanzar. Y, aun descartando esto, la conversión de todos los individuos no haría de ellos individuos perfectamente libres de pecado, excepto si alguno se refugiara en la doctrina del perfeccionismo. El conjunto de los hombres, pues, que vivieran en cualquier tiempo, necesitaría, para formar parte de un mundo perfecto, una maravillosa transformación sotérica y ética, tal que con razón merecería el nombre de escatología. Pero incluso esto no agotaría los factores necesarios para el establecimiento de un orden de cosas perfecto, porque el estado físico actual del mundo con sus numerosas anormalidades, incluyendo las debilidades y defectos físicos humanos, haría imposible la continuación de tal estado de perfección. . Así se crearía como un elemento más en la escatología genérica la necesidad de una transformación del universo físico, incluida la resurrección del cuerpo.

Debido a que este estado de la cuestión se comprende de manera tan inadecuada, ha surgido la ilusión de que lo que se necesita para proporcionar todos estos cambios redentores elementales es el premilenarismo. Pero el premilenarismo es sólo una especie de construcción escatológica, y no el género. Decir que debemos tener esta especie de cosa o no tenemos nada, es una perturbación de todas las proporciones normales en esta materia. Es hacer un uso ilegítimo de un esquema especial, para oscurecer el sentimiento por el esquema genérico, que tiene con mucho las credenciales más antiguas, y en el que todo esquema premilenarista tendrá que encajar para merecer el nombre de ser. Cristiano. Aún así, de hecho, el esquema premilenarista ha prestado servicio al recordarle a la gente la necesidad de una serie de interposiciones sobrenaturales para llevar al mundo a su destino final. El problema es que, si ciertos tipos de posmilenialismo dejan muy poco espacio para la escatología, los esquemas premilenaristas traen demasiado.

Si bien no podemos esperar que el desarrollo gradual del Reino espiritual pase automáticamente al estado final, existe, sin embargo, una conexión fija entre la etapa que el primero habrá alcanzado en un cierto punto (conocido solo por Dios), y la repentina superación de este último. La mejor

confirmación de este principio se enseña en la parábola de la semilla que crece imperceptiblemente. El trigo crece poco a poco, mientras el hombre duerme y se levanta de noche y de día, y no sabe cómo. Pero cuando ha dado el fruto, en seguida mete la hoz, porque ha llegado la siega [Mc. 4:26–29]. La condición de madurez del grano determina la llegada de la cosecha, pero el grano no puede cosecharse por sí mismo; para eso se requiere la interposición de la hoz [cp. También Matt. 13:39–41; 47–50]. Se observará que esta característica no se impone alegóricamente en la parábola, sino que es inherente a su estructura misma.

LA CONCEPCIÓN DOS CARAS DEL REINO

A continuación, debemos examinar la evidencia de las palabras de Jesús para la opinión de que su concepción del Reino era, o tal vez llegó a ser, de dos lados, que contenían primero la idea de un desarrollo interior espiritual presente y, en segundo lugar, la de un final catastrófico. Nadie niega, ni siquiera los ultraescatólogos, que ambas ideas están presentes, una al lado de la otra, en los Evangelios. No se necesita ningún argumento para probar eso. Sin embargo, se alega que los casos en los que aparece la idea de la existencia aún no escatológica presentan modificaciones posteriores de la idea original puramente escatológica expresada por Jesús. La creencia había sido al principio, tanto para Él como para Sus primeros seguidores, que el Reino, en su plena manifestación escatológica, estaba cerca. Cuando la llegada de este se demoró, y sin embargo las palabras de Jesús no podían ser negadas, se hizo un compromiso en este sentido, que el Reino había llegado y estaba presente, solo que había venido y estaba presente en la forma de la Iglesia. . Así entró en los Evangelios la idea de una Iglesia-Reino. No refleja en ningún sentido el pensamiento de Jesús, sino sólo la transformación posterior del mismo, a la que el curso del desarrollo histórico había obligado a recurrir. Se observará, sin embargo, cuando analicemos el material, que algunos de los dichos tienen la marca de autenticidad tan claramente escrita en su frente que no permite tal origen secundario.

Dado que hay acuerdo en cuanto a la autenticidad de la concepción escatológica, es innecesario discutir pasajes. Bastará la inspección más superficial de lo siguiente: Mat. 8:11; 13:43; Mk. 14:25; Lc. 13:28, 29; 22:16.

Especialmente con referencia a su propio estado futuro de gloria, Jesús usa el término 'Reino' en este sentido de consumación [Mat. 19:12; 20:21; Lc. 23:42]. De hecho, los términos empleados son obviamente sinónimos de otros términos inequívocamente escatológicos, como 'el eón venidero' [Mat. 12:32; 19:28; Mk. 10:30; Lc. 18:30]. Y lo que debe notarse particularmente es que en varios de estos dichos, no se emplea una frase como 'la consumación del Reino', sino la simple afirmación de la venida del Reino. Esto tiende a mostrar que en el uso de Jesús, el Reino significaba al principio el Reino final, y la venida de este, la venida real.

Al examinar la evidencia del otro aspecto, se deben tener presentes dos puntos: (a) ¿Se habla del Reino presente en el tiempo del hablante? (b) ¿Se dice que consiste en realidades espirituales internas? Rápidamente corremos por los pasajes. Mate. 12:28 correspondiente a Lc. 11:20; aquí Jesús afirma que la expulsión de los demonios por el Espíritu significa la venida del Reino. El principio subyacente es que en el mundo de los espíritus no existe un territorio neutral; donde parten los demonios, entra el Espíritu divino. No se puede despojar a la declaración de su fuerza haciendo que 'ven' signifique 'ven cerca'; ni debería, por otro lado, forzarse a significar 'ha venido por sorpresa', porque, mientras que esa es la connotación del verbo phthanein en el griego antiguo, no es necesario que lo sea en el período posterior. El pasaje, por lo tanto, enseña un Reino presente realizado a través de la expulsión de los demonios, pero no arroja más luz sobre el carácter del Estado-Reino así llamado a la existencia.

El siguiente pasaje examinado es Lc. 17:21: 'El Reino de Dios está en vosotros.' La preposición entos utilizada aquí tiene dos significados: puede significar 'en medio de', pero también 'dentro'. El pasaje generalmente se traduce con el último significado de la preposición. Esto produciría tanto la existencia actual como la composición espiritual del Reino. Se ha planteado la objeción de que nuestro Señor no podría haber dicho a los fariseos que el Reino estaba dentro de ellos, y además que la pregunta hecha a Jesús sobre el 'cuándo' del Reino no habría recibido respuesta alguna. Ninguno de estos dos argumentos es concluyente. 'Dentro de ti' no tiene por qué significar exactamente dentro de las personas a las que se dirige; el pronombre en tal forma de hablar puede ser enclítico; el sentido entonces sería equivalente a 'dentro de las personas'. En cuanto a la segunda objeción, encontramos que Jesús no pocas veces cambia una pregunta de una esfera a otra. Aquí Él podría haberlo hecho apropiadamente para insinuar que no el 'cuándo' sino

el 'dónde' es el asunto más importante. A favor de 'dentro de ti' puede argumentarse lo siguiente: Lucas, porque 'en medio de' siempre tiene otra expresión, a saber, la frase preposicional en meso. Nuestro pasaje sería el único en Lucas donde se emplearon entos para ese propósito. Por otro lado, donde la idea de 'interioridad' debe ser acentuada aparece entos, no sólo con Lucas sino también en la Septuaginta. Los pasajes citados para apoyar el significado 'en medio de' están todos tomados del griego antiguo, no del período helenístico. Por lo tanto, estamos autorizados a dar aquí a la preposición entos un peculiar matiz de interioridad.

En tercer lugar, miramos los pasajes paralelos Mat. 11:13; Lc. 16:16. Aquí Jesús declara que desde los días de Juan el Reino sufre violencia y es tomado por la fuerza por hombres violentos. Cualquiera que sea el significado preciso de este dicho parabólico, ciertamente describe la actualidad del Reino desde los días de Juan. En el paralelo de Lucas se expresa la misma idea al representar el Reino como 'predicado', es decir, como objeto de un evangelio. Un evangelio suele hacer referencia a una cosa presente, y aquí debe tenerlo tanto más, por su contrario, 'la Ley y los Profetas son hasta Juan'. El profetizar y tipificar ha dado paso al anuncio del cumplimiento. Además, de una importancia similar es Matt. 11:11; Lc. 7:28. Nuestro Señor, al negar que Juan mismo está dentro del Reino, implica que tal estar dentro era en ese momento una posibilidad; fue sólo la posición peculiar de John lo que lo mantuvo fuera.

En cuarto lugar podemos apelar a las parábolas del Reino [Mat. 13; Mk. 4; Lc. 8]. Aquí se describen claramente tanto la realidad presente como la naturaleza espiritual del Reino. Los ultraescatólogos niegan la fuerza de esta evidencia, porque aquí particularmente descubren la mano de los revisores tradicionales, que pusieron a la Iglesia bajo el ala del Reino. Su afirmación es que no tanto en las parábolas mismas, sino más bien en las interpretaciones añadidas, estos rasgos desescatologizantes están en evidencia. O, donde es difícil eliminar todo rastro de la idea de una existencia presente, se esfuerzan por cambiar el tema de las comparaciones, proponiendo decir: 'la predicación del evangelio es como, etc.' Pero las implicaciones de la presencia no se limitan a la interpretación de ciertas parábolas; están esparcidos por todo el grupo, y en cuanto a cambiar las fórmulas introductorias, esto está prohibido por el carácter altamente idiomático de estas últimas en ciertos casos [cp. Mk. 4:11; Lc. 13:18].

Traducido por: David Taype

Otro método de neutralizar la evidencia es más de naturaleza exegética; se propone reducir la presencia del Reino afirmado por Jesús a la presencia de los signos premonitorios o primeros leves comienzos; y en algunas de las parábolas, que han sido citadas inmemorialmente como prueba de la doctrina del Reino actual, se cambia todo el significado de la parábola, buscándose su sentido en el contraste entre los pequeños primeros indicios de algo extraordinario que se aproxima, y el tremendo masa al final. Pero con esta interpretación se concede en principio un cierto grado de gradualidad, y las parábolas, especialmente las tomadas de la esfera vegetal, parecen mal adaptadas para describir el carácter explosivo de los acontecimientos terminales. Finalmente en Lc. 18:17 parece trazarse una clara distinción entre 'recibir el Reino como un niño pequeño' y 'entrar en el Reino'. Estas dos figuras parecen exactamente adecuadas para describir los dos aspectos distintos del movimiento del Reino, el gradual y espiritual por un lado, y el conclusivo por el otro.

En sexto lugar, Mat. 6:33 pone lado a lado la búsqueda del Reino y la obtención de cosas terrenales como comida y vestido, que serán añadidas al Reino (no a la búsqueda del Reino). Según Lc. 4:18–21 el contenido del 'año aceptable de Jehová' se está realizando a través de la actividad de Jesús: 'hoy se cumple la Escritura en vuestros oídos'. Además, Mat. 9:15; Mk. 2:19 representa el gozo de la temporada del Reino tan presente que hace que el ayuno sea inapropiado para los discípulos. Finalmente, según Mat. 13:16; Lc. 10:23, Jesús, volviéndose a los discípulos, los declara bienaventurados por ver y oír aquellas cosas que muchos profetas y reyes habían querido presenciar y no alcanzaron.

En aras de una distinción más clara, se puede enmarcar una breve fórmula de la diferencia entre estos dos aspectos del Reino. La diferencia es la siguiente:

(a) El Reino actual viene gradualmente, el Reino final catastróficamente;

(b) el Reino actual viene mayormente en la esfera interna e invisible, el Reino final en la forma de una manifestación visible mundial;

(c) el Reino actual hasta el punto escatológico permanece sujeto a imperfecciones; el Reino final será sin todas las imperfecciones, y esto se aplica tanto a lo que había permanecido imperfecto en los procesos

espirituales de los que consistía el Reino actual, como a los nuevos elementos que añade el Reino final.

El énfasis en la idea del Reino espiritual actual ha expuesto el concepto a una interpretación errónea considerable, en el sentido de naturalizar el proceso de su venida. Especialmente las parábolas tomadas del reino vegetal han tentado a esto. Pero el punto en estos no es la naturalidad del desarrollo; es sólo la gradualidad, y la gradualidad y la sobrenaturalidad no se excluyen mutuamente. La primera fase del movimiento de formación del Reino es tan sobrenatural como lo son los eventos del fin del mundo, solo que no son tan notorios. Es una consecuencia de este malentendido, cuando el complejo del Reino está demasiado restringido a pensamientos y procesos éticos. La Escuela Ritschliana ha hecho del Reino casi exclusivamente una asociación de hombres que interactúan sobre el principio del amor. Esto no está mal en sí mismo, pero como definición del Reino es completamente engañoso, porque prácticamente quita la religión a la idea y, además, cambia la realización del Reino casi por completo de la obra de Dios a la actividad del hombre. El hombre trae el Reino de acuerdo con este punto de vista. Según la concepción de Jesús es todo lo contrario, hasta el punto de que nuestro Señor casi nunca se presenta como el Realizador del Reino. Ambas fallas, como están juntas, solo pueden corregirse juntas explicando que lo específicamente religioso pertenece tanto al círculo del Reino como lo ético. El perdón de los pecados, la comunión con Dios, la filiación divina, la vida eterna, estas y otras cosas son tan verdaderamente ingredientes del Reino como las actividades de los hombres en la línea de lo que ahora, con una connotación semicristiana, se llama 'servicio'.

[2] La Esencia del Reino

Después de haber discutido las cuestiones formales nos encontramos ahora frente al problema: ¿Qué razones indujeron a nuestro Señor a llamar al nuevo orden de cosas que vino a anunciar e introducir con el nombre de 'Reino de Dios'? Otros nombres eran concebibles en sí mismos, en lo que se refiere a la sustancia religiosa. No podemos explicar el uso del Antiguo Testamento, porque allí no aparece el nombre formal. Tampoco nos ayuda el uso corriente en el tiempo de nuestro Señor sobre el principio de

acomodación, porque para el judío 'el Reino de Dios' no era entonces la frase más favorecida para designar el contenido de la esperanza escatológica. Se prefirieron otros nombres, como 'el mundo venidero', 'la era venidera', posiblemente porque la conciencia inclinada deístamente del judaísmo enfocaba menos el concepto en Dios y dejaba más espacio para pensar en lo que significaría para Israel.

Y aquí mismo descubrimos el verdadero significado de la preferencia de nuestro Señor por el nombre. Surgió de Su marco mental teocéntrico, que no es más que otra forma de decir que es una concepción religiosa de principio a fin. La intención con la que la usó nuestro Señor fue precisamente la opuesta a ese sentimiento semiconsciente de que de alguna manera brinda la oportunidad de permanecer dentro del círculo de la religión y, sin embargo, tener menos obsesión de Dios en la religión. Para Jesús significaba: 'de Dios el Reino'; para no pocos en la actualidad significa aparentemente: 'el Reino (de Dios)'. Y para Jesús era mucho menos un ideal y mucho más una realidad de lo que la mente moderna siente que es. 'El Reino de Dios' no es Su destino ni Su derecho abstracto a gobernar—Su soberanía—es la realización real de Su dominio. En este sentido, y sólo en este sentido, puede "venir"; Dios posee Su soberanía desde el principio, y eso no puede 'venir'. La propuesta de acercar el nombre al entendimiento general sustituyéndolo por 'la soberanía de Dios' lleva por mal camino, porque la soberanía es sólo de jure, y no siempre de facto, y también porque la soberanía, siendo una concepción abstracta, no podría marcar la distinción entre el Reino abstracto y el concreto.

'De Dios el Reino', entonces, significa el ejercicio real de la supremacía divina en interés de la gloria divina. Pasajes como Matt. 6:10, 33; Mk. 12:34 corroboran esta idea central [cp. también 1 Cor. 15:28].

Esta supremacía divina que constituye el estado ideal de la religión se ramifica en varias direcciones. Al principio, siempre que la cosa se considere en abstracto, puede compararse a un haz de rayos de luz y acción que proceden y se mantienen unidos por la mano de Dios. Pero esto es sólo provisional; la meta es que todos estos ejercicios de la supremacía divina encuentren su organización unitaria en un establecimiento real. Las tres esferas principales en las que la supremacía divina obra hacia este fin son la esfera del poder, la esfera de la justicia y la esfera de la bienaventuranza. Estos serán discutidos brevemente en sucesión.

Traducido por: David Taype

SUPREMACÍA DIVINA EN LA ESFERA DEL PODER

El elemento de poder ya es prominente en la idea del Antiguo Testamento del Reino de Jehová. En los Evangelios lo encontramos al final del Padrenuestro, donde 'poder' es la primera especificación de en qué consiste el Reino: 'Tuyo es el Reino, [incluso] el poder...' Aunque esta doxología final no se encuentra en Lucas, y está ausente de algunos buenos manuscritos también en Mateo, sin embargo, sigue siendo un testimonio valioso de lo que estaba asociado con la idea del Reino en las mentes de aquellos que usaban esta oración muy antigua. Según Mat. 12:28, la expulsión de los demonios es una exhibición del poder divino del Reino (cp. Lucas 'el dedo de Dios'), no menos que una afirmación de la soberanía mesiánica. Los milagros en general encuentran igualmente su explicación desde este punto de vista. Además de ser credenciales de Jesús y acciones benéficas de su gracia, son principalmente 'signos de los tiempos', es decir, signos de la llegada o proximidad del Reino, como lo son los signos del cielo para los sabios signos del tiempo de mañana. Ambos son simbólicos de transacciones espirituales y proféticos de cosas pertenecientes al Reino escatológico. Marcos 2:9 apunta al tiempo presente, pero en general los milagros apuntan más bien a la crisis del final.

El poder de hacer el Reino está asociado con el Espíritu; de la calificación de Jesús por el Espíritu para sus palabras y obras, ya se ha hecho mención. La conexión directa del Espíritu con los efectos en el ámbito ético-religioso no se aborda con frecuencia en la enseñanza evangélica [cp. Lc. 11:13]. Estaba reservado para Pablo desarrollar esta parte de la doctrina cristiana después del derramamiento real del Espíritu. Para Jesús, el Espíritu es el Autor de la revelación y de los milagros, y lo sigue siendo incluso en el Cuarto Evangelio, donde se le promete como el sustituto del difunto Jesús. La posición de Jesús en el desarrollo de la pneumatología entre el Antiguo Testamento y Pablo puede definirse ampliamente de la siguiente manera: En el Antiguo Testamento, el Espíritu es el Espíritu de la carisma teocrática, que califica a los profetas, sacerdotes y reyes para su oficio, pero es no transmisible de uno a otro. De este Espíritu carismático Jesús ha recibido la plenitud y, teniendo la plenitud, la dispensa a sus seguidores, primero parcialmente y por medio de la promesa, luego en mayor plenitud por medio del cumplimiento en Pentecostés.

Ahora bien, puesto que el Espíritu que dispensa no sólo es suyo como posesión externa, sino que, habiéndose incorporado por completo a su naturaleza exaltada por medio de la resurrección, da, cuando lo da, de lo suyo propio, y la unión efectuada entre él y el Espíritu y por el Espíritu y los creyentes, adquiere el carácter de una unión mística orgánica, de modo que estar en el Espíritu es estar en Cristo. Y el resultado adicional es que, siendo para Pablo toda la vida cristiana una vida de comunión con Cristo, se convierte también necesariamente en una vida vivida e inspirada por el Espíritu en todos sus estratos y actividades.

Otro enfoque de esta experiencia de una vida totalmente llena del Espíritu reside en la concepción del estado escatológico como el estado en el que el Espíritu es el elemento omnipresente y la fuerza característica. Y dado que la vida terrenal es una anticipación real del estado escatológico, primicias y arras y sello del mismo, entonces la ecuanimidad de la investidura del Espíritu y la influencia del Espíritu pertenecientes a uno naturalmente también pertenecen al otro.

LA FE EN RELACIÓN CON EL PODER DEL REINO

Al Reino como poder responde la fe como correlato de este poder. La correlación no es completa, ya que la fe guarda una relación distinta con la gracia divina, no menos que con el poder divino. En los Evangelios, con la excepción del de Juan, la fe surge principalmente en contextos de milagros y, por lo tanto, debe estudiarse en estrecha dependencia de lo que son los milagros. Es, por así decirlo, la subjetividad correspondiente al hecho objetivo del milagro. La pregunta que hay que hacerse, por lo tanto, es qué peculiaridad es inherente a los milagros, que les hace atraer hacia sí mismos el funcionamiento de la fe. Aquí entran en consideración dos puntos.

Primero, los milagros son actos benéficos, salvíficos, lo que tiene como resultado convertirlos en una exhibición de la gracia divina y suscitar en los destinatarios el estado mental de confianza. Esto, sin embargo, por importante que sea, no debe recibir el énfasis principal. Los milagros son benéficos, pero este es un aspecto que tienen en común con otros aspectos de la obra de Dios. Lo que es exclusivo del milagro es la afirmación de un

poder sobrenatural absolutamente divino. La causa eficiente del milagro es algo a lo que el hombre no puede contribuir, porque depende totalmente de la puesta en marcha de la energía sobrenatural directa de Dios. Por lo tanto, se enfatiza que los milagros se hacen por 'una palabra'; esa es la palabra del poder omnipotente, la mera palabra [Mat. 8:8, 16]. La relación de la fe con la omnipotencia de Dios se ilustra notablemente en el episodio de Mc. 9:17–24. Jesús aquí reprende con la sugerencia del padre, 'si algo puedes hacer', con la respuesta, '¡qué! ¡si puedes!', declarando así que, dado que se trata de una cuestión de omnipotencia divina, toda mención a la adecuación del poder debe ser eliminada desde el principio. Ante Dios no existe un 'si puedes'.

En esta dependencia de la omnipotencia y la gracia de Dios reside la razón religiosa de la fe. La fe es el reconocimiento práctico (no puramente razonado) por parte del hombre de que la obra salvadora del Reino es exclusivamente una obra divina. La fe no debe ser considerada bajo el aspecto de una compulsión mágica, mucho menos de una contribución humana ex-parte al logro del resultado, porque si este último fuera el caso, la fe llevaría dentro de sí una antinomia interna, estando en el por un lado, un reconocimiento de que sólo Dios debe obrar, por otro lado, un impulso de cumplir al menos una condición preliminar. Se nos dice que Jesús no podía hacer milagros donde faltaba la fe, que no podía dar una mera señal del cielo como tal, y sin embargo, al mismo tiempo se nos dice que los milagros debían actuar como estimuladores de la fe. La solución radica en una distinción entre dos tipos de incredulidad. Donde la ausencia de fe equivalía a una desconfianza profundamente arraigada en el método divino de salvar, la mera realización de milagros no podía haber actuado como incentivo para la fe. Podría haber convencido de la presencia de un poder sobrenatural, pero no habría relacionado a este último ni con Dios ni con Jesús, sino con alguna agencia demoníaca [Mat. 12:24]. En tal caso, Jesús no haría ningún milagro, porque no habría resultado una verdadera fe plena. Donde se trataba de una mera cuestión de ausencia de pruebas, allí el milagro podía desempeñar su papel adecuado para estimular la fe. Lo que Jesús afirma de los casos demoníacos es igualmente cierto del milagro de la salvación en general [Mat. 19:26]. Tales cosas son posibles para Dios y sólo para Dios. La fe, siendo obra de Dios, es algo por lo que Jesús debe orar en favor de quien está en peligro de perderla [Lc. 22:31, 32; Mk. 9:24].

Traducido por: David Taype

En el principio de que la fe es obra de Dios, se da el otro hecho de que no es mera elección arbitraria del hombre que simplemente quiere o se niega a ejercerla. Tiene detrás una motivación. Tampoco puede explicarse como el surgimiento de un impulso místico irracional, que no necesitaría un motivo racional. La fe presupone conocimiento, porque necesita un complejo mental, persona o cosa, para ocuparse. Por lo tanto, toda la idea moderna de predicar a Jesús, pero predicarlo sin un credo, no solo es teológicamente, no solo bíblicamente, sino psicológicamente imposible en sí mismo. De hecho, el conocimiento está tan entrelazado con la fe que surge la pregunta de si es suficiente llamarlo un requisito previo y no más bien un ingrediente de la fe.

Los mismos nombres mediante los cuales habría que presentar a Jesús a las personas son núcleos de credo y doctrina. Si fuera posible eliminar esto, el mensaje se convertiría en pura magia, pero incluso la magia requiere algún sonido de nombre y no puede describirse completamente como predicación sin un credo. La moda que ha adquirido este programa se debe en cierta medida al sabor desafortunado, y del todo inmerecido, adherido al término 'credo', como si esto necesariamente significara una estructura teológica de creencias minuciosamente elaborada. No se quiere decir eso, pero debe haber creencia antes de que la fe pueda comenzar a funcionar, y la creencia incluye conocimiento [Mat. 8:10; Lc. 7:9]. Este conocimiento puede haber sido recopilado gradualmente, casi imperceptiblemente, a partir de innumerables impresiones recibidas durante un período de tiempo más breve o más largo, pero epistemológicamente no difiere de ningún otro tipo de acto mental adquirido como sea. Sin duda, el mero conocimiento no es equivalente a la fe plena, debe convertirse en confianza antes de que tenga derecho a ese nombre.

La estrecha relación entre la fe y el complejo cognitivo del alma puede deducirse mejor de las declaraciones de nuestro Señor sobre las causas de la incredulidad. En la medida en que no se deban a la mera ausencia de conocimiento informativo, pueden reducirse al único caso de 'estar ofendido'. El griego para este término es skandalizesthai. El skandalon es la astilla de madera que sujeta el cebo en una trampa y hace que el animal sea atrapado. Hablando metafóricamente y con referencia a la fe, la ofensa es una tentación a la incredulidad. El rasgo peculiar de esta representación es que Jesús ha colocado la 'ofensa' en Sí mismo. Hay algo en Su Persona y afirmaciones y actividad e ideales que se convierte para sus oponentes en

una ocasión para la incredulidad. La razón de esto es que en todos estos aspectos Él es diametralmente opuesto a lo que los judíos esperaban que su Mesías fuera y hiciera. Tenían sus propias ideas preconcebidas y preferencias ideales sobre el Mesianismo y sobre la era venidera de la cual formaba el centro. Pero estas ideas preconcebidas y preferencias no estaban tan alejadas de su estado mental interno como para ser inocentes. La ofensa, por lo tanto, fue en última instancia engendrada por su naturaleza, y así la incredulidad a la que dio lugar fue el resultado de su corrupto estado de corazón.

La psicología de la acción de la fe recibe luz de las construcciones verbales que se emplean para describirla. El verbo es pisteuein, el adjetivo es pistos, pero en los Evangelios esto ocurre solo en la forma negativa de apistos: el positivo tiene el sentido pasivo de 'creído en', 'fiable'. Oligopistos significa 'falto de fe', no en el sentido de falta de volumen, sino en el sentido de no llegar lo suficientemente lejos para alcanzar el fin. De las preposiciones utilizadas, en parece ser la que menos informa, ya que ni para la mente moderna ni para la mente griega, ya sea clásica o helenística, es una construcción inteligible indígena. Tal vez derivó de la preposición hebrea beth, que tenía sus propias asociaciones idiomáticas locales. La preposición eis se construye, por supuesto, con el acusativo; su significado puede ser el de proyección mental, 'hacia' el objeto de la fe, o el de entrada local en el objeto, 'para ejercer la fe en Cristo'. Esta última sería una idea más joánica y paulina que sinóptica. Epi tiene dos construcciones, una con dativo y otra con acusativo; el primero expresa la idea de creer 'sobre la base de' (una connotación dada por algunos también a en), la fe surgiendo, por así decirlo, de la evidencia; este último se parece mucho a la construcción con eis, excepto que la proyección de la mente creyente hacia arriba, hacia el objeto de la fe, entra como un matiz peculiar de color.

'FE' COMO SE UTILIZA EN JUAN

La enseñanza joánica sobre la fe tiene ciertas peculiaridades muy sobresalientes que pueden enumerarse aquí brevemente:

(a) La fe está completamente relacionada con Jesús, coordinadamente con Dios, debido a la idea de que Jesús es el duplicado de Dios. En los

Sinópticos no se menciona a Jesús como objeto personal de la fe, excepto en Mat. 18:6; Mk. 9:42 (con texto algo incierto). De esto se ha sacado la inferencia errónea de que Jesús no se consideraba a sí mismo el objeto de la fe, o como un factor en la salvación, pero la inadecuación del argumento es clara por el hecho de que con referencia a Dios también hay sólo una de esas explícitas pasaje [Mc. 11:22], de modo que en el punto de las estadísticas no hay diferencia. En Juan 14:1 (donde se prefiere la traducción imperativa) la implicación parece ser que los discípulos, quienes a través de la trágica experiencia de la pasión podrían estar en peligro de perder su fe en Cristo, deberían, por así decirlo, recuperarse. mediante la fe vigorosamente afirmada en el Padre. Por supuesto, es psicológicamente inconcebible que aquellos que fueron sanados por Jesús no hayan desarrollado una actitud de confianza hacia Él.

(b) La fe es más una relación continua y habitual entre Jesús y el creyente; en los Sinópticos aparece principalmente como un acto momentáneo en aquellos sobre quienes se obran los milagros. Incluso aquí, sin embargo, Jesús llama la atención sobre el hecho de que lo que la fe ha hecho una vez, lo hará de nuevo; 'tu fe te ha salvado'. En la tormenta Jesús reprende a los discípulos por no haber considerado su presencia con ellos garantía de seguridad continua. También la figura de la 'brevedad' de la fe apunta a la idea naciente de la fe como hábito, luego tan plenamente desarrollada por Pablo. Así la fe comienza a abarcar toda la vida religiosa como su base indispensable.

(c) La fe, como por anticipación, se aferra a Jesús glorificado; obra en el presente con los mismos efectos que obrará en el futuro: Jesús es el pan de vida; la limpieza de los pecados se da ahora.

(d) Hay una asociación muy íntima entre la fe y el conocimiento. Esto no se basa en ningún concepto filosófico, particularmente gnóstico, del proceso de salvación. El saber es un saber práctico de conocimiento e intimidad, más del tipo semítico que helénico, como se dice de las ovejas que son conocidas por el pastor y conocen la voz del pastor. Además de creer y saber, todavía hay un tercer término descriptivo de la intensa y cercana ocupación religiosa, a saber, 'contemplar', literalmente 'contemplar' (theorein). Interesante es la aplicación de estos varios términos a los varios sujetos y objetos del acto. En cuanto a la relación de Jesús con el Padre, nunca se encuentra el verbo 'creer', siendo evidentemente la relación

demasiado directa e íntima para eso. El Padre 'conoce al Hijo' y el Hijo 'conoce al Padre'. De la relación entre Cristo y el discípulo, se encuentran las tres: 'creer', 'saber', y del Espíritu Santo, 'contemplar' y 'conocer' a Él, no creer en Él.

(e) La doctrina en cuanto a la conexión entre la incredulidad y su fuente se establece más claramente en Juan que en los Sinópticos. Se muestra que la incredulidad brota de una actitud radicalmente equivocada de la naturaleza del hombre hacia Dios, por lo que ni siquiera se evita el nombre de "odio". La incredulidad es llamada 'el pecado', no, como a veces se imagina, como si bajo el régimen del evangelio todos los demás pecados fueran descontados, y comenzara un registro totalmente nuevo en el que solo la fe y la incredulidad serían en lo sucesivo factores decisivos. Subyacente a la frase 'el pecado' está más bien el reconocimiento de que en la incredulidad se revela el carácter profundo e inherente del pecado como un volverse contra Dios.

(f) En cuanto a las fuentes de la fe, éstas se describen de cuatro maneras:

(a) la fe es el resultado de un curso de conducta; los creyentes que practican la verdad y andan en la verdad, etc.;

(b) yendo más atrás, es el resultado de la correcta percepción espiritual obrada por Dios; creen los que lo han aprendido o lo han oído del Padre;

(c) yendo aún más atrás, la fe es el resultado de un estado de ser, descrito como estar en la verdad;

(d) finalmente, volviendo a la fuente última: los creyentes son aquellos que, en el principio de la elección soberana, han sido dados por el Padre al Hijo, o atraídos al Hijo por el Padre.

Estos diversos términos son tan fuertes que han dado lugar a la acusación de que el Evangelio está infectado de gnosticismo, una herejía que distinguía entre los que no son capaces de salvación, por un lado, y los que no tienen necesidad de salvación, por el otro. por otro lado. Pero el Evangelio tiene tras de sí un pleno y fuerte reconocimiento del Antiguo Testamento, a partir del cual se explica una actitud antecedente hacia la verdad como determinante de la actitud posterior hacia Jesús.

Traducido por: David Taype

SUPREMACÍA DIVINA EN LA ESFERA DE LA JUSTICIA

La segunda línea a lo largo de la cual Jesús obra la supremacía de Dios en el Reino es la de la justicia. Antes que nada, es necesario fijar claramente el concepto bíblico de 'justicia', común tanto al Antiguo como al Nuevo Testamento. Ahora bien, a pesar de todo nuestro conocimiento de la Biblia, el uso que se ha desarrollado en el lenguaje común de la palabra sobre la base de la tradición legal nos impide aprehender correctamente esto. Derecho es, según este último, lo que es equitativo. El concepto se enmarca en la delimitación mutua de derechos entre hombre y hombre; Dios no entra en ella, excepto indirectamente como guardián o campeón de lo que debe prevalecer interhumanamente.

En el fondo, esta concepción es, por supuesto, pagana. De acuerdo con las Escrituras, 'justicia' es lo que está de acuerdo con Dios y le agrada, y existe por Su causa, y solo Él puede juzgarlo. Es ante todo, y sobre todo, la Persona interesada. Sin contar con Él en las tres relaciones mencionadas, no puede haber existencia real de justicia. Puede haber bien o mal intrínsecamente considerados en cuanto a los resultados, pero hablar de justicia no tendría sentido bajo tales circunstancias. Y esta justicia referida por Dios no es de ninguna manera un pequeño departamento de la vida religiosa. Considerado éticamente, cubre toda conversación con Dios; ser justo adquiere el significado de poseer y practicar la verdadera religión: la justicia equivale a la piedad. La enseñanza de nuestro Señor sobre la justicia participa de este carácter general. La justicia proviene de Dios como su fuente, existe para Dios como su fin y está sujeta a Dios como el Justificador final.

Esta idea bíblica de justicia, sin embargo, está en la conexión más cercana con la idea bíblica del Reino de Dios. En el sistema político estadounidense no existe una unión tan íntima entre la realeza y la judicatura; las funciones legislativas y ejecutivas se asignan a órganos separados en el cuerpo político. Para la conciencia antigua (semita) el Rey es ipso facto el Legislador y el Ejecutor de la ley [cp. Sal. 72; Es un. 33:22]. Mucho más de lo que podemos imaginar, el Rey es el centro de la vida política, por cuyo bien existen el Estado y los súbditos. No se conocía el individualismo moderno. Si sustraemos de las palabras de Luis XIV su orgullosa ligereza, la

declaración 'L'état, c'est mei' expresaría casi la idea. Esto no es desde nuestro punto de vista buena política. Pero en la religión no sólo es permisible; es el único principio sobre el que se puede construir una relación verdaderamente religiosa, y la revelación se ha valido de este estado de cosas monárquico y centrado en el Rey para construir su doctrina del Reino de Dios en la esfera de la justicia.

Ahora debemos rastrear la presencia de estas ideas en la enseñanza de nuestro Señor sobre el tema. Esto se hará más convenientemente definiendo la estrecha identidad y asociación afirmada por Él entre el Reino y la justicia, porque de esta manera el carácter teocéntrico de Su idea de la justicia pronto parecerá ser nada más que Su concepto teocéntrico de la justicia. Reino.

Esto es observable a lo largo de tres líneas:

(a) primero, el Reino (Reina) de Dios se identifica con la justicia. Son concurrentes, o mutuamente inexistentes, porque el hacer justicia equivale al reconocimiento práctico y la promoción de Su Reinado. El mejor ejemplo de esto está en la secuencia de las dos peticiones de la oración del Señor: 'venga tu Reino' y 'hágase tu voluntad'. Aquí, con toda probabilidad, tanto 'venir' como 'hacerse', en armonía con la exégesis occidental, deben entenderse escatológicamente.

(b) En segundo lugar, la justicia aparece como una consecuencia del Reino, uno de los muchos dones que el nuevo reino de Dios otorga gratuitamente a sus miembros. El Antiguo Testamento ya había presentado este nuevo tipo de justicia en perspectiva. Jeremías promete que Jehová escribirá Su Ley en el corazón del pueblo, y Ezequiel predice que Jehová hará que anden en Sus estatutos. Que según la concepción de Jesús los participantes de esta justicia mantienen una actitud receptiva hacia ella se desprende de Mat. 5:6. Sería, por supuesto, muy fácil, pero no por ello menos anacrónico, importar a esta línea de enseñanza todas las ideas paulinas, según las cuales la justicia es el único gran don central en la vida del cristiano, aquel en el que se basa todo lo demás. Es basado. De hecho, la parábola del fariseo y el publicano invita a hacer esto: el publicano se fue a casa justificado y no el fariseo, porque el primero profesaba no poseer ninguna justicia subjetiva, y el fariseo fue rechazado por su conciencia de poseyendo mucho. De hecho, el principio de la doctrina paulina y el de Jesús parecen,

pues, idénticos. La diferencia radica en dos cosas: Jesús trata todo el don como una unidad indiferenciada, mientras que Pablo ha aprendido a distinguir entre la justicia objetiva que se hace nuestra por imputación y la justicia subjetiva que se hace nuestra por obra del Espíritu. Pero en el fondo ambos son uno como don de Dios, y según Pablo el segundo viene como fruto del primero. La segunda cosa en la que es perceptible una diferencia se refiere a la terminología. Lo que Pablo llama justificación, Jesús lo llama entrada en el Reino o convertirse en hijo de Dios. La justicia es para Pablo un estado mayormente objetivo, para Jesús una condición mayormente subjetiva.

(c) En tercer lugar, la secuencia entre los dos se invierte, la justicia viene primero y el Reino es la recompensa resultante. Esto, por supuesto, debe entenderse del Reino escatológico, que en tales dichos se promete como una recompensa por la práctica de la justicia en esta vida. En apariencia, se acerca más a la posición judaica y, en consecuencia, no pocas veces ha sido criticada como un remanente en la religión de nuestro Señor de la justicia propia del judaísmo. Uno no debe sorprenderse de esto, al observar que en Mat. 6: 5, 6, se da una recompensa incluso a la observancia adecuada de la oración. Se ha intentado eliminar palabras de este tipo como no afines a la mentalidad religiosa general de Jesús. Esto no ofrece alivio porque la idea aparece entretejida con muchas de las exhortaciones prácticas de nuestro Señor, representándose todo trabajo en el Reino como un trabajo detrás del arado y en la viña, de modo que el asunto, considerado como un defecto, viciaría una gran hebra en la enseñanza de Jesús.

Para llegar a la claridad sobre la cuestión, primero debemos desengañarnos de la idea moderna, como si todo pensamiento de recompensa en las relaciones éticas fuera indigno de la sacralidad de la ética. Esta es una opinión basada en última instancia en la filosofía de la autonomía o deificación de la ética, y detrás de eso en el principio del libre albedrío inmotivado. El hombre no es un ser tan autónomo que pueda permitirse despreciar una recompensa de Dios, siempre que la idea de meritorio se mantenga ausente de ella. Si esa fuera la actitud ética normal del hombre, entonces el hombre sería en ética como Dios. De Jesús mismo se dice que la idea de la recompensa lo atrajo y lo sostuvo y determinó el resultado de su obra [Heb. 12:2].

Traducido por: David Taype

Una consideración adicional importante es si la recompensa prometida es, en principio, de una naturaleza inferior y menos noble que la conducta de la que se suspende. Este es realmente el caso en el judaísmo, pero lo contrario es cierto en la enseñanza de Jesús. Compare las oraciones conjuntas en las bienaventuranzas. También es importante notar si la atracción de la recompensa periférica opera con la exclusión de la recompensa suprema en la posesión y disfrute de Dios mismo, respecto de lo cual pueden consultarse nuevamente las bienaventuranzas. El judaísmo puso la doctrina de la recompensa sobre una base comercial (y por lo tanto farisaica). Era cuestión de que el hombre pagara tanto y recuperara un equivalente adecuado. Este principio de quid pro quo es destructivo de la relación religiosa. Además, se aplicaba por igual tanto a las recompensas como al castigo retributivo. De esto no hay rastro en la enseñanza de Jesús. Trata la idea del castigo del pecado como algo inseparable de la naturaleza ética de Dios, pero no afirma en ninguna parte que Dios, por la fuerza del mismo principio, deba recompensar la práctica del bien. Por el contrario, los siervos que han hecho todo lo que se les pidió siguen siendo siervos inútiles (lo cual es diferente a decir que son siervos inútiles). La idea es que, habiendo servido a Dios por completo, no tienen derecho inherente a ninguna recompensa; y, como la recompensa no es de necesidad, tampoco puede ser de equivalencia exacta: los que han trabajado poco tiempo reciben el mismo salario que los que han trabajado mucho. Sobre la base de la equidad económica esto sería desastroso, pero sobre la base de la justicia soberanamente aplicada sirve para poner de manifiesto ese importante principio.

LA CRÍTICA DE NUESTRO SEÑOR A LA ÉTICA JUDÍA

Este es el lugar para insertar un breve estudio de la crítica de nuestro Señor a la ética judía, que ocupa un espacio considerable en los Evangelios. La ética judía padecía dos defectos fundamentales: su tendencia al deísmo y su infección por el egocentrismo. De estos dos defectos principales resultaron las siguientes faltas graves:

(a) Externalismo: la ley no fue obedecida con la idea de la supervisión de Dios en mente; el servicio de la Ley había tomado el lugar del servicio del Dios vivo [Gál. 2:18–21].

(b) La ruptura de la Ley de un estado bien organizado a un estado de total desorganización; no se distinguían los grandes principios ya la luz de éstos se juzgaban las cuestiones menores; por el contrario, cada uno de los mandamientos fue reducido a un nivel de casuística. Por el contrario, Jesús sabe cuál es el mandamiento mayor y cuál es el menor, qué cosas se deben hacer y qué cosas no se deben dejar de hacer.

(c) De la misma fuente brotó el negativismo que caracterizó en gran medida la práctica de la ley judía. La principal preocupación no era alcanzar el fin positivo de la Ley, sino evitar negativamente los desastres temidos por su inobservancia; el sistema degeneró en un sistema de evitación.

(d) La santurronería que Jesús castigó con tanta severidad procedía de la misma raíz, porque cuando no se reconoce a Dios como el Observador del proceso moral, se vuelve relativamente fácil creer que se ha guardado la esencia de la Ley, mientras que en la realidad sólo ha sido rozada la superficie, la que cae bajo la mirada del hombre.

(e) Por último, de este engañoso sentido de la actuación surge la culpa de la hipocresía, entendiendo por esto aquí el tipo objetivo de hipocresía, la discordia entre el corazón y la vida exterior, que puede, sin embargo, existir sin el conocimiento consciente de la misma. por parte del hipócrita, lo que llamamos hipocresía subjetiva.

ARREPENTIMIENTO

Conectada con la enseñanza de nuestro Señor sobre la justicia del Reino está Su enseñanza sobre el arrepentimiento. Así como Su enseñanza sobre la fe es el correlato del aspecto de poder del Reino, así también la del arrepentimiento corresponde al aspecto de justicia del mismo. Por lo tanto, la predicación comenzó con la demanda conjunta de arrepentimiento y fe en el evangelio. En esto hay un testimonio perpetuo de la constancia de la asunción del pecado como trasfondo de la oferta del evangelio. Sin embargo, la necesidad del arrepentimiento como esencial para la participación en el Reino no tiene un significado meritorio. El hombre expulsado de la fiesta por no tener vestido de boda, fue excluido porque su condición no era apropiada para la fiesta, no porque no la hubiera

merecido, porque todos los invitados fueron sacados de los caminos y vallados [Mate. 22:11–13].

El estado mental descrito por lo que teológicamente se llama arrepentimiento se puede determinar mejor a partir de las palabras griegas que se encuentran en los Evangelios, aunque siempre se debe tener en cuenta la posibilidad de que los términos se hayan convertido en términos estereotipados que ya no connotan conscientemente las asociaciones originales. . Estos términos son los siguientes:

(a) metamelesthai (impersonal) literalmente 'después del dolor'. Denota el elemento emocional de arrepentimiento por un acto pasado o curso de acción. Debido a sus asociaciones emocionales, a veces se ha pensado que describe el arrepentimiento como una experiencia superficial. Esto es incorrecto; la experiencia puede ser superficial, pero también puede ser profunda, y cuando es profunda, puede tomarse in bonum sensum, como lo que Pablo llama el 'dolor de Dios', o in malum sensum, como cuando se dice que Judas se 'arrepintió de sí mismo' . En el mal sentido describe lo que se llama 'remordimiento', literalmente la 'murmuración' del alma sobre sí misma; el sustantivo a esto es metameleia.

(b) metanoein, un cambio o más bien inversión de nous; nous no significa estrictamente la mente, sino toda la vida consciente, incluidos la voluntad y los afectos. En esta palabra la preposición meta no tiene, como en el término precedente, el sentido temporal de 'después', sino el sentido metafórico de 'alrededor'. El sustantivo correspondiente a esto es metanoia. Siempre se usan los términos de arrepentimiento salvador, lo que en otro lugar se llama 'un arrepentimiento del que no hay que arrepentirse' [2 Cor. 7:10].

(c) epistrephesthai, 'dar la vuelta'. Esto no describe, como lo hacen los dos términos anteriores, un estado interior de la mente que refleja su pasado, o un cambio interior de la mente que se convierte en su opuesto, sino el giro de la voluntad hacia una nueva meta opuesta. Corresponde, estrictamente hablando, más a la 'conversión' que al arrepentimiento.

El carácter específico del arrepentimiento bíblico, a diferencia de las experiencias así denominadas en el paganismo, radica ante todo en la amplitud de la mentalidad. Es 'después del dolor', o inversión de la

conciencia, o redirección de la vida hacia una meta opuesta, con respecto a todo el contenido de la vida ético-religiosa. Para la mente no cristiana, el arrepentimiento tuvo lugar de un acto a otro, o de un curso de acción a otro solamente. La causa de esta diferencia se encuentra en la falta por parte pagana de una concepción integral del pecado. Donde no se conoce el "pecado" en su sentido amplio, no puede desarrollarse un verdadero arrepentimiento, ni siquiera como concepto.

En segundo lugar, y como consecuencia necesaria de lo anterior, la exigencia del arrepentimiento se dirige a todos los hombres. Los discípulos no están exentos de la cláusula 'si sois malos' en un punto tardío de su asociación con Jesús [Lc. 11:13]. El arrepentimiento debe ser predicado entre todas las naciones [Lc. 24:47]. Que Jesús a veces parece establecer una diferencia entre algunos a quienes se siente llamado a predicar y la mayor parte de los que no necesitan arrepentimiento, y llama a estos últimos en tal conexión "justos" debe entenderse desde el punto de vista de la estimación tal la gente tiende a ponerse farisaica sobre sí misma [Mc. 2:17].

Aún más específico que esto es el carácter centrado en Dios de la experiencia. Su punto de partida, aquel desde donde se produce el arrepentimiento, es siempre algo considerado en su relación con Dios. La idea es religiosa, no ética mundial. El término técnico para este estado que hace necesario el arrepentimiento es 'estar perdido', es decir, perdido en la relación normal de uno con Dios. Los que necesitan arrepentimiento son como ovejas perdidas, monedas perdidas; el pecado del pródigo consiste en el fondo en que ha dejado la casa del padre. De la misma manera Dios es el objeto central sobre el cual se enfoca la conciencia arrepentida; es la ofensa ofrecida a Él la que está en primer plano del dolor experimentado.

Finalmente, la nueva dirección de vida que produce el arrepentimiento encuentra su explicación en la sujeción absoluta y exclusiva de toda la vida con todos sus deseos y propósitos a Dios. A este respecto se encuentran en los Evangelios muchos dichos aparentemente extremos con respecto al abandono de todos los intereses y ataduras humanas, incluso de la naturaleza más sagrada, es más, de la vida misma, en aras de una devoción resuelta a Dios. Tales declaraciones no deben entenderse puramente paradójicamente. Sin embargo, están calificados en su rango de obligación por Jesús mismo. Nuestro Señor dice: Si tu mano, tu pie, tu ojo te

escandaliza, córtalo, sácalo; es sólo cuando estas cosas naturales se convierten en ocasiones para fallar en la devoción de toda alma a Dios, que se exige su renuncia absoluta. De esto, sin embargo, se sigue que no se puede establecer una regla abstracta de entrega universal de tales cosas. Es el apego seudo-religioso interno a algo fuera de Dios lo que debe abandonarse en interés de la verdadera religión. Y, por otro lado, no se debe aducir con demasiada frecuencia la excusa fácil de que en ningún caso se necesita la entrega exterior, porque en algunas situaciones esta renuncia exterior puede ser lo mismo que se necesita para producir el desprendimiento interior del alma que el Reino requiere de todas las demás cosas.

SUPREMACÍA DIVINA EN LA ESFERA DE LA BENDICIÓN

En tercer lugar, el Reino de Dios es la supremacía de Dios en el ámbito de la bienaventuranza. La conexión entre la realeza de Dios y la bienaventuranza es en parte de un carácter escatológico general, en parte de un carácter escatológico específico del reino. Es inherente a la concepción escatológica de las cosas que el orden final y perfecto de las cosas sea también el orden de las cosas productor del supremo estado de felicidad. Desde el punto de vista de la realeza, debe recordarse que en Oriente, el oficio real se había asociado con la creencia y expectativa regulares de que existía para conferir bienaventuranza a los súbditos del reino. El pensamiento de bienaventuranza involucrado puede derivarse indistintamente de la Paternidad y del Reinado de Dios; incluso todo el Reino puede explicarse así como un don a los discípulos de la Paternidad divina [Lc. 12:32]. A causa de la bienaventuranza involucrada, el Reino aparece bajo la figura de un tesoro o una perla preciosa, en cada caso se establece explícitamente que el buscador vendió todo lo que tenía para poseer el objeto codiciado, lo que significa, por supuesto, que era más precioso que todos los demás valores combinados.

La bienaventuranza conferida por y con el Reino puede clasificarse bajo los epígrafes de bienaventuranza negativa y de bienaventuranza positiva. Hay tres ideas principales, la de salvación, la de filiación y la de vida. La idea de salvación es de la naturaleza del caso tanto negativa como positiva, con el

énfasis oscilando de un lado al otro. La idea de vida es positiva, y también lo es la de filiación.

REINO E IGLESIA

El único tema que queda se refiere a la organización del Reino en la forma de la Iglesia. El único caso claro de desarrollo en la enseñanza objetiva de nuestro Señor sobre el tema del Reino se encuentra aquí. Los dos puntos en los que la época de Cesarea-Filipos muestra una adición y un avance son la dotación del Reino con un organismo exterior y la dotación de una nueva dinámica del Espíritu. En todo tiempo ha habido quienes menospreciaron a la Iglesia en favor del Reino. Las razones de tal actitud son variadas. A veces entra en juego el 'anti-sectarismo', y el innoble sonido de la palabra por sí solo causa estragos en las verdades de la enseñanza del evangelio. En otras ocasiones es el premilenarismo, que desea posponer el estado del Reino hasta la última dispensación temporal y, en consecuencia, se siente interesado en mantener separados el Reino y la Iglesia. Por otro lado se insiste indebidamente en la identificación del Reino con la Iglesia en todos los aspectos indiscriminadamente, como en el Romanismo donde la Iglesia visible atrae bajo su poder y jurisdicción cada fase de la vida, como la ciencia, el arte y otros.

A veces los teólogos se esfuerzan por hacer una distinción en este asunto entre la llamada Iglesia visible y la invisible, identificando a esta última con el Reino, mientras excluyendo a la primera de él. Y a veces la exclusión va más allá, cuando a la Iglesia se le concede sólo el carácter de medio para un fin, mientras que el Reino es considerado como summum bonum y fin en sí mismo. El motivo de anti-sectarismo antes mencionado tiende a aliarse con tal actitud, porque la falta de respeto es más fácil entretenida y cultivada cuando se trata de medios más que de fines.

Un estudio detallado de la perícopa Matt. 16:18-20 mostrará qué valor, si es que hay alguno, se debe otorgar a estas distintas posiciones. Notamos, primero, que la Iglesia y el Reino de Dios no aparecen aquí como instituciones separadas. La figura de la que se vale nuestro Señor para hablar de la Iglesia y hablar del Reino los une estrechamente. Sobre Pedro, confesando su condición de Cristo y su filiación divina, promete edificar la Iglesia en un futuro próximo. Esta es la estructura en edificación, v. 18. En el v. 19, sin embargo, todavía usando la misma figura de edificación, Él

promete a Pedro las llaves de la administración en esta estructura cuando esté terminada. Indudablemente, pues, la Iglesia y el Reino son en principio uno, y todas las distinciones enumeradas anteriormente se derrumban ante la lógica simple de esta exégesis ineludible. Tanto es cierto, al menos, que la Iglesia está incluida en el Reino, y que sería una locura tratar de escapar del reproche de la primera para ganar la distinción imaginaria de la segunda. Y esto no sólo hace parte del territorio del Reino de la Iglesia, por ejemplo, la Iglesia invisible; habrá que extenderla igualmente a la Iglesia visible, pues sólo de ella se puede hablar de 'llaves' de administración y funciones de atar y desatar.

Se notará que Jesús habla de 'Su Iglesia'. La idea no es que hasta ahora no haya existido ninguna Iglesia. 'Su Iglesia' debe entenderse en contraste con la organización de la Iglesia del Antiguo Testamento que ahora había llegado a su fin para dar lugar a la Iglesia del Mesías. Esta es la conexión interna entre la doctrina de la Iglesia enunciada y la predicción de Su sufrimiento y muerte entretejida con ella. En Su rechazo, la Iglesia del Antiguo Testamento se abrogó a sí misma. Se habla del futuro, porque la nueva dinámica no podía entrar en la Iglesia hasta después de su exaltación.

Esta dinámica parece estar referida en la declaración sobre 'las puertas del Hades' en el v. 18, al menos en una interpretación de esta figura, según la cual el Hades es representado como una ciudadela de la que sale una hueste de guerreros, la la imagen correspondiente a ser suministrada es la de la ciudadela del Reino de la cual surgirá un poder venciendo el poder de la muerte. La idea subyacente sería que Jesús a través de Su resurrección llenará a Su Iglesia de una vida invencible, infundiéndola en ella por el Espíritu, de tal manera que la muerte será totalmente vencida por la Iglesia [Ap. 1:18]. La otra exégesis se une a un uso proverbial que se hace de 'las puertas del Hades' para describir figurativamente la estructura más fuerte concebible, ya que de estas puertas nadie ha logrado escapar jamás. Aplicada a la Iglesia, la figura significaría entonces que ella es la estructura más fuerte que existe, y sería simplemente un complemento de la caracterización de Pedro como una roca. El primer punto de vista es preferible en un contexto en el que surgen tantas ideas novedosas y de peso.

Además de esta descripción de la Iglesia en la figura de un edificio, hay otros dichos de nuestro Señor que a veces se citan para establecer una

estrecha conexión entre la Iglesia y el Reino. Jesús habla en varias declaraciones, pertenecientes a este período final de Su vida en la tierra, no solo de una venida de Él mismo, sino también de una venida muy cercana del Reino. El lenguaje es tal que podría aplicarse fácilmente, tanto en la cercanía como en la fuerza, a la venida escatológica del Reino. La implicación entonces tendría que ser que Él no anticipó una existencia prolongada de la Iglesia en este mundo, sino que esperaba tanto Su propia venida como la del Reino consumado que sobrevendría pronto. Esto, por supuesto, llevaría consigo Su falibilidad con respecto a este tema central de la esperanza escatológica. Por otro lado, hay varios dichos, especialmente en los discursos finales del Cuarto Evangelio, en los que se hace referencia en un lenguaje semiescatológico a un acto de sí mismo en forma invisible, destinado a los discípulos. Si pudiera haber tal venida anticipada de Él mismo, distinta evidentemente de la venida escatológica, que de ninguna manera está eliminada de la enseñanza del Cuarto Evangelio, entonces no puede haber objeción en principio para aplicar esta misma idea al Reino-Iglesia.

En conclusión, debemos observar que la perícopa de Mateo, tan poco como cualquier otro pasaje del Nuevo Testamento, da apoyo a la idea de la Iglesia como un mero instrumento de propaganda o un instituto de misiones, o cualquiera que sea el objetivo al que pueda aspirar en un estado vital. relación. La Iglesia es todas estas cosas en parte, pero nadie puede decir con verdad que estos objetivos son exhaustivos del propósito de la existencia de la Iglesia. La concepción de una cosa como un mero instrumento para la auto-reproducción infinitamente reiterada es una concepción desesperanzada en sí misma, porque ¿por qué debería uno existir para hacer otros o un organismo de otros en perpetuación o extensión de lo que existe en el momento presente, si este proceso es no tener fin fijo? Todo este punto de vista es una negación virtual del escenario escatológico de la religión bíblica. La Iglesia nació y permanece en el signo de la consumación y el reposo, así como del movimiento. Ella no consiste en mero hacer, sino también en fruición, y esta fruición no pertenece exclusivamente al futuro; es la parte más bendita de la vida presente. Y la mejor prueba de que la Iglesia es un fin en sí mismo está en la inclusión de la Iglesia en el mundo escatológico, porque ese mundo no es el mundo de las cosas a las que se aspira, sino el de las cosas a las que se llega.